Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700 bis 1750

(Hollatz, Buddeus, Mosheim).

Beitrag zur Geschichte der altprotestantischen Theologie und zur Vorgeschichte des Rationalismus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Theologischen Licentiatenwürde

der

Theologischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Johannes Reinhard.

Naumburg a. S.
Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei).
1906.

Inhalt.

Die Aufgabe der Untersuchung 1. — Die Dogmatiker des Zeitraums 2.

I.

Hollatz: Die inspirierte Schrift als Prinzip der Theologie 5. — Die Begründung der Inspirationslehre 11. — Die Schrift einziges Prinzip 15. — Die geistliche Wirkung der Schrift 16. — Die Schriftauslegung 18. — Die natürliche Theologie 20. — Das Verhältnis beider Prinzipien 22. — Der Vernunftgebrauch in der Theologie 26. — Gesetz und Evangelium 27. — Die Eigentümlichkeit der Hollatzschen Prinzipienlehre 29. — Die Entstehung der orthodoxen Prinzipienlehre 32. — Die rationale Grundlage 38.

II.

Buddeus: Die natürliche Gotteserkenntnis 39. — Der Vernunftbeweis für die Offenbarungsreligion 43. — Die Autorität der Offenbarung 48. — Die Theologie 50. — Die Schrift als Offenbarung 53. — Die Schrifterklärung 57. — Die Schrift einziges Prinzip 58. — Der usus organicus 60.

Die vollständige Abhandlung erscheint gleichzeitig im Buchhandel, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme). 1906.

Für das Studium der theologischen Prinzipienlehre sind zwei Arten von Perioden der Wissenschaft vor anderen wichtig: einmal die einheitlichen, in denen ein Gedanke oder eine Bestrebung zu kräftiger und reiner Ausprägung gelangt, sodann die, in denen verschiedenartige Strömungen nebeneinander herlaufen und untereinander die Kraftprobe vollziehen, aus der das überlegene Prinzip zu bedeutsamen Neubildungen hervorgeht. Eine Periode dieser Art ist unstreitig die auch als Übergangszeit charakterisierte erste Hälfte des 18. Jahrhunderts.[1]) So Hervorragendes damals der freier werdende Geist innerhalb der historischen Theologie geleistet hat, so deutlich tragen die dogmatischen Lehrbücher das Zeichen eines zu Kompromissen bereiten Epigonentums an sich. Denn das natürliche System der Geisteswissenschaften, das etwa seit dem Beginn des zweiten Viertels des 17. Jahrhunderts sich in England und Holland herausgebildet hatte, steht zwischen 1700 und 1750 drohend vor den Mauern des orthodoxen Lehrgebäudes, um alsbald nach diesem Zeitraum in dasselbe siegreich einzudringen. Unter diesen Wandlungen vollzieht sich eine Auseinandersetzung zwischen den Prinzipien oder Wahrheitsinstanzen, die für die evangelische Dogmatik seit ihrer Begründung maßgebend gewesen sind, Vernunft und Offenbarung,[2]) und eine Ablösung jener durch diese im Zeitalter des Rationalismus. Es ist bekannt, daß dieser Übergang

[1]) Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, III, 3ff.

[2]) Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon.

nicht ohne Kämpfe vor sich gegangen ist, anderseits ist aber mit Recht auf den rationalen Einschlag des orthodoxen Systems als auf die Voraussetzung hingewiesen worden, derzufolge sich die Entwicklung zur Aufklärung ohne Bruch vollzogen habe.[1]) Im folgenden wird nachzuweisen sein, wie dies im einzelnen geschehen ist.

Die Untersuchung möchte aber nicht nur als ein Beitrag zur Geschichte der alten Dogmatik und zur Vorgeschichte des Rationalismus dem geschichtlichen, sondern auch an ihrem Teile dem prinzipiellen Interesse dienen. In seiner verdienstvollen Untersuchung über die dogmatischen Prinzipien Melanchthons und Johann Gerhards bezeichnet es Troeltsch[2]) als die Aufgabe der Dogmatik, eine Vermittlung zwischen ihrem Eigengut und der allgemeinen Bildung der Epoche herzustellen, und nimmt deshalb die Aufmerksamkeit des Historikers in erster Reihe „nicht für die philosophischen Elemente und die tradierten Vorstellungsstoffe als solche, sondern für die Fugen und Nähte zwischen beiden, die komplizierten Versuche, beide zu vereinigen oder gegeneinander sicher zu stellen, die gequälten Bemühungen um Glauben und Wissen“ in Anspruch. Gewiß ist das richtig und eine monographische Behandlung, die sich wie die folgende um einen Geschichtsabschnitt ohne eine hervorragende systematische Leistung, in dem es aber zur Auseinandersetzung zwischen den Autoritäten des lutherischen Systems gekommen ist, bemüht, nimmt ihre Daseinsberechtigung daher, daß dies richtig ist. Aber damit ist die Begründung der Folgerung noch nicht gegeben, die Troeltsch aus dem eben angeführten Satze herleitet: „daß die Bedeutung der Dogmatik nicht in der Förderung der allgemeinen Erkenntnis, auch nicht in der Belebung und Vertiefung der Religion selbst“, in der Erfassung des eigentlichsten Inhalts derselben liege, sondern in jener oben beschriebenen Vereinigung beider Stoffgebiete, m. a. W., daß sie die Mittellinie zwischen

[1]) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung[3], I, 365; Kaftan, Die Wahrheit d. christl. Religion, 171ff.; Stange, Was ist schriftgemäß? 5ff.; auch Dorner, Gesch. der prot. Theol. nennt die altprot. Inspirationstheorie „eine leblose deistische Vorstellung“.

[2]) S. 1ff.

dem religiösen Besitz und der Allgemeinbildung eines Zeitalters darstelle. Wäre dieser Maßstab letztlich gültig, so dürfte man den Dogmatikern der Übergangszeit von 1700 bis 1750 die Anerkennung nicht vorenthalten, daß sie ihrer Aufgabe gerecht geworden seien. Doch wird schwerlich jemand geneigt sein, sie auszusprechen, schon darum nicht, weil die in Frage kommenden Theologen Stücke der christlichen Glaubenserkenntnis der allgemeinen Richtung des Denkens ihrer Zeit ausliefern und überhaupt eine Erschlaffung der religiösen Kraft erkennen lassen. Wenn dies aber als eine Folge oder wenigstens Begleiterscheinung der Bemühungen jener Dogmatiker um den Anschluß ihrer Sätze an die allgemeine Wahrheitserkenntnis ihrer Zeit zutage treten sollte, dann wäre an einem geschichtlichen Beispiele nachgewiesen, daß die Aufgabe der Dogmatik von Troeltsch nicht richtig erkannt, vielmehr ein sekundäres Moment, das apologetische, dem primären, der Darstellung der Eigenart der christlichen Offenbarung, soweit sie sich dem Dogmatiker erschlossen hat, mit Unrecht übergeordnet worden ist.[1])

Über die Auswahl der Autoren, die als Repräsentanten ihrer Periode in Erörterung zu ziehen sind, werden die Meinungen auseinandergehen. Als letzter Vertreter der lutherischen Orthodoxie anerkannt, bildet Hollatz den geeigneten Ausgangspunkt, wenn es gilt, die Abweichungen von der orthodoxen Prinzipienlehre in der nächstfolgenden Zeit zu beobachten. Über Buddeus, als den bedeutendsten Dogmatiker des Zeitraums, dürfte Einstimmigkeit herrschen. Jedenfalls nicht über Mosheims obendrein postume elementa theologiae dogmaticae, so ziemlich die schwächste seiner zahlreichen Arbeiten. Die Erklärung, warum sie trotzdem untersucht werden, liegt in der Eigenart des Helmstädter und Göttinger theologischen Polyhistors, der er nicht zum wenigsten seinen Ruhm als Kirchenhistoriker und als Stoffsammler der Ethik verdankt, die sich auch in seiner vielfach anfechtbaren Dogmatik nicht ganz verbirgt: der Beweglichkeit und Weite seines theologischen Denkens. Durch sie ist er mehr als andere unter

[1]) Vgl. Kirn, Grundriß der ev. Dogmatik, 3; Kaftan, Dogmatik, §§ 10 u. 11.

seinen Arbeitsgenossen geeignet, als ein Vertreter seines Zeitalters behandelt zu werden, an dem auch in unserem Zusammenhange nicht vorübergegangen werden durfte. Auf die Behandlung weiterer soll hier verzichtet werden. Die genannten drei stehen einander innerlich nahe als letzte Vertreter der ablaufenden orthodoxen Periode, wenn man nämlich unter Orthodoxie mit Gass[1]) „die aus den Grundsätzen einer Kirche gefolgerte und im öffentlichen Gebrauch anerkannte Lehrstrenge" versteht, „welche den festen Bestand des konfessionellen Lehrkörpers vor abschwächenden Zeiteinflüssen bewahren will". Daß bei den Genannten dieser Wille vorhanden gewesen ist, wird die Untersuchung zeigen, zugleich aber auch, daß es ihm nicht gelungen ist, sich allenthalben durchzusetzen. Einen anderen Charakter zeigen dagegen die Theologen der Wolffschen Schule, unter die im weiteren Sinne wegen des von ihm angewandten Schemas und der rationalen Demonstriermethode auch S. J. Baumgarten[2]) zu rechnen ist. Deshalb wird hier auf sie nicht eingegangen. Ebensowenig auf denjenigen, der den Übergang zur Aufklärung auch persönlich vollzogen hat, Chr. M. Pfaff. Der Charakter des Vielgewandten läßt ihn nicht als unabhängigen Vertreter seiner Zeit erscheinen.[3])

Hollatz († 1713), Buddeus († 1729) und Mosheim († 1755) begrenzen auch zeitlich die in Rede stehende Periode. Im Anschluß an die Untersuchung ihrer Prinzipienlehren wird auf diejenige, von welcher die evangelische Theologie herkam, und ebenso auf das Vordringen des ihr entgegengesetzten aufklärerischen Geistes geachtet werden müssen. Auf Grund der Einzeldarstellungen wird es dann möglich sein, in einem Schlußkapitel ein Urteil darüber abzugeben, welche Entwicklungslinie die genannten Dogmatiker untereinander und das orthodoxe System mit dem Rationalismus verbindet.

---

[1]) Gaß, Geschichte d. prot. Dogmatik, I, 251.

[2]) Vgl. seine treffende Charakteristik bei Gaß, a. a. O. III, 186 ff.

[3]) Vgl. Preuschen in RE³, XV, 234 ff.

I.

In der Lehre ein Geistesverwandter der lutherischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, aber nicht unberührt von den mäßigenden und anregenden Einflüssen des Synkretismus und Pietismus, veröffentlichte 1707 der Propst Hollatz[1]) zu Jakobshagen in Pommern sein examen theologicum acroamaticum.[2])

Ihm ist die Theologie eine sapientia eminens practica, e verbo Dei revelato docens omnia, quae ad veram in Christum fidem cognitu et ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori, aeternam salutem adepturo. Damit ist das Prinzip der Wissenschaft genannt: das göttliche Offenbarungswort als die Zusammenfassung der heilswärtigen Lehre, die von Gott ausgeht. Der Vater alles Lichts, des lumen naturae, lumen gratiae und lumen gloriae, ist das erste Subjekt der Theologie, die so zu einer sapientia superne veniens oder revelata wird. Mit dieser Auffassung ist der Unterschied der theologia archetypa, wie sie als vollkommene Selbsterkenntnis allein Gotte eignet, von der dem Menschen zugänglichen theologia ectypa gegeben. Reine Erkenntnis des Unerforschlichen besitzt keine Kreatur, nur Christus, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, nimmt an jener Selbsterkenntnis des Vaters teil und die selig Vollendeten sehen ihn klar und unmittelbar, wie wir augenfällige Erscheinungen der Körperwelt erkennen. Von ihrem ersten Inhaber geht diese urbildliche Wissenschaft durch Offenbarung aus, unter der nicht ein geschlossenes Ganze, sondern die Summe einzelner Lehrsätze verstanden wird, der Glaubens- und Sittenlehren, für die darum auch der Ausdruck revelationes gebraucht wird (80. 82). Sie werden unmittelbar durch Inspiration, in der Regel aber schriftlich fixiert, durch die Bibel mitgeteilt. In dieser ist für die gegenwärtige Kirchenzeit, nämlich seitdem mit Abschluß der heiligen Geschichte auch die unmittelbaren

---

[1]) Vgl. über ihn Gaß II, 495; Wolff RE[3] VIII, 279.

[2]) Ich zitiere nach der 2. Aufl. der von Teller veranstalteten Ausgabe Leipzig 1763.

Offenbarungen aufgehört haben, die ganze Theologie repraesentative beschlossen. So ergibt sich eine Parallele zwischen Christus und der Bibel:[1]) wie sich die theologia archetypa des ewigen Sohnes Gottes durch die communicatio idiomatum Jesu menschlicher Natur mitteilt, ebenso geht die des göttlichen Geistes durch Inspiration auf die Bibel über. Das Ergebnis ist dort die theologia unionis, hier die theologia revelata. Eine ursächliche Beziehung zwischen beiden wird nicht hergestellt, vielmehr bleiben sie als zwei getrennte Offenbarungen nebeneinander stehen und ihre gegenseitige Unabhängigkeit wird durch den Hinweis auf den hodiernus status ecclesiae als geschichtlich notwendige Tatsache anerkannt.

Die Bedeutung der Schrift für die Dogmatik wird in dem Kapitel de sacra scriptura ut proprio et adaequato theologiam cognoscendi principio ausführlich dargestellt. Die nähere Bestimmung deutet das Interesse an, welches den Dogmatiker bei der Darstellung des Lehrstückes beherrscht.

Gott hat aus Mitleid mit dem Elend des gefallenen Menschen für die Aufzeichnung seiner Offenbarung Sorge getragen, denn das Evangelium ist die Kundgebung des göttlichen Erlösungsratschlusses, der sich in Christo vollzieht. Doch wird hier ebensowenig wie oben die Abhängigkeit des Dogmas vom geschichtlichen Vollzug der Erlösung beachtet, der vielmehr hinter dem Glaubenssatz verschwindet (79). Lediglich in Terminis wird zwischen Christus als dem hypostatischen und der Schrift oder Predigt als dem prophorischen oder verkündigten Worte eine Parallele gezogen (76). Die menschlichen Organe bei der Abfassung der Schrift waren für das Alte Testament die Propheten, fürs Neue die Apostel, deren Auf-

[1]) Vgl. Dorner, Geschichte d. prot. Theol. 554: „Jetzt — seit Calov — war die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften (communic. idiom.) von der Christologie auch auf die heilige Schrift übertragen. Je mehr diese so aus dem Kreise der Mittel, die zum dreieinigen Gotte führen, gerückt und die Wirksamkeit Gottes selbst ihr beigelegt wird, desto mehr vertritt sie die Stelle Gottes und schließt die unmittelbare Gottesgemeinschaft und jede Wirksamkeit des hl. Geistes, die nicht zugleich unmittelbar ihre Wirksamkeit ist, aus."

gabe in erster Reihe als eine literarische verstanden wird, wenn sie erst als mündliches oder schriftliches Zeugnis von Christo bezeichnet wird (81), an anderer Stelle (80) aber die Apostel als diejenigen genannt werden, qui post natum Christum scripturam novi testamenti adornarunt. In diesem Sinne werden auch die literarisch tätigen Apostelschüler den Aposteln zugezählt. Aber diese menschlichen Vermittler kommen bei der Abfassung des Offenbarungsbuches nur als Amanuenses in Betracht, der Leiter, ja das eigentliche Subjekt ihrer Wirksamkeit ist Gott.

Von ihm geht der Auftrag zum Schreiben aus. Nicht bei allen ist er ausdrücklich überliefert, aber allen gilt jedenfalls der Missionsbefehl Christi. Denn wenn den Aposteln aufgetragen war, alle Völker bis zum Ende der Welt zu lehren, so hatten sie kein anderes Mittel, zu denen der späteren Jahrhunderte zu gelangen, als die Schrift (81). Trat nun zu diesem den Aposteln grundlegend und allgemein erteilten Befehl ein einzelner Anlaß zum Schreiben, so geschah es nicht zufällig, sondern durch Gottes Vorsehung, die durch diesen Anlaß jenen Auftrag verstärkte. Jedenfalls bleibt die göttliche Urheberschaft gewahrt, da Anlaß und Nötigung dem Mandat nicht entgegenzustellen, sondern unterzuordnen und zu verbinden sind.

Aber das Wirken Gottes zur Entstehung der Schrift wird nicht auf den Antrieb zum Schreiben und bei dieser Tätigkeit auf eine solche Leitung der Verfasser beschränkt, die sie vor Irrtum bewahrte; es galt nicht eine durch göttliche Überwachung sichergestellte menschliche, sondern eine schon durch ihren Ursprung vollkommen göttliche Autorität nachzuweisen. Deshalb ist die ganze Schrift aus Inspiration hervorgegangen: conceptus omnium rerum, quae in sacris litteris habentur, prophetis et apostolis a spiritu sancto immediate inspirati sunt, das gilt von ihrem Inhalt und der Form, von Silben, Wörtern, Sätzen und Büchern, ebenso wie von dem in ihnen ausgedrückten Sinn. Allerdings wird an dem Bibelinhalt die materia specialis et primaria, das sind die Glaubenssätze und Lebensregeln, von dem übrigen, der materia generalis unterschieden. Indessen ist damit nur über den Wert der

einzelnen Bestandteile der Bibel für den Dogmatiker ausgesagt, nicht über deren mehr oder weniger göttlichen Ursprung. Und auch die materia generalis ist zur Erklärung des vornehmsten Inhalts der Schrift, zur Erläuterung der Dogmen und Sittenregeln unentbehrlich, selbst in den astronomischen, geschichtlichen, naturgeschichtlichen Notizen, die sie enthält und die zum Heile nicht wissensnötig sind (82 f.). Deshalb hat die Offenbarung auch sie mitgeteilt. Solche Bevorzugung der für die Glaubenslehre wichtigen Sätze legt die Frage nahe, die Hollatz einen römischen Gegner tun läßt: wenn die Schrift als untrüglicher Kanon der theologischen Lehre dienen sollte, warum haben ihre Autoren dann nicht lieber die mehr systematische Form eines Katechismus gewählt? Die Antwort: es wäre überflüssig gewesen, weil der Stoff der credenda et agenda bereits in den Geschichtsbüchern (revelatio historica) wie in den apostolischen Briefen vorlag und leicht zum Katechismus gestaltet werden konnte, ist offensichtlich eine Verlegenheitsauskunft. Der Gegner hat in der Tat einen Punkt berührt, an dem der Abstand des orthodoxen Offenbarungsbegriffs von der Wirklichkeit der Schrift zutage tritt. Mit dem mechanischen Inspirationsbegriff waren zwei weitere Einwände nahegelegt: geht auch die Erwähnung der Kleinigkeiten in der Schrift z. B. des Mantels Pauli auf Gott als Urheber zurück? und war es nötig, den biblischen Autoren auch das zu offenbaren, was ihnen ohnehin schon bekannt war? Dem ersten wird mit der Erinnerung an die Schöpfertätigkeit Gottes begegnet, die auch Kleinstes umfaßt: quas res vel minimas Deus creatione dignas censuit, eas non indignas supernaturali revelatione iudicavit. Aber die Frage hat gar nicht der Möglichkeit einer Fürsorge Gottes für das Kleine, wie man sie immerhin aus seinem schöpferischen Walten erweisen mag, als vielmehr der Notwendigkeit einer Aufnahme des Unbedeutenden unter die Gegenstände der Offenbarung, noch dazu wenn es mit deren Kern in keiner Weise innerlich verbunden ist, gegolten. Damit kommt der erste Einwand nahe an den zweiten. Diesen beantwortet Hollatz mit der bei den alten Dogmatikern beliebten Unterscheidung von inspiratio und

revelatio, nach der revelatio die Mitteilung eines im übrigen unbekannten Stoffs, inspiratio die Mitteilung einer Kenntnis ist, die dem übrigen Wissen und Nichtwissen völlig unverbunden an die Seite tritt. Zu demselben Ergebnis führt die Unterscheidung zwischen revelatio im engeren und im weiteren Sinne, jenes die Darbietung verborgener Dinge, dies eine Mitteilung durch Gott und zwar auch solches Stoffs, der schon dem natürlichen Erkennen zugänglich war, mithin der erste Begriff allein vom Objekt, der andere vom Subjekt der Offenbarung aus verstanden. Mit einer revelatio im weiteren Sinne oder mit Inspiration hat man es bei der Schrift zu tun. Aber mit der Mitteilung des Stoffs an die Verfasser war es nicht getan, auch der Befehl ihn aufzuzeichnen, die begleitenden Umstände und die Anordnung, endlich die Ausdrucksweise mußten ihnen gegeben werden. Die Inspiration vollzog sich wie das Diktat eines Briefs, bei dem man sich der Wörter bedient, die dem Schreiber auch sonst bekannt sind, die ihm aber trotzdem zum Zweck der Niederschrift gegeben werden. Die Worte des Bibeltextes sind wohl der menschlichen Rede analog, ihrem Wesen nach jedoch als *δοχεῖα* oder vehicula rerum divinarum von ihr verschieden. Erst wer sie so versteht, erfaßt ihren wahren Sinn (19).

Eine Sammlung göttlicher Orakelsprüche, deren authentische Formulierung sich bis auf den Wortlaut erstreckt, zu deren Zustandekommen die biblischen Verfasser in keiner Weise selbständig oder bestimmend mitgewirkt haben, so hat Hollatz die Schrift beschrieben. Diese höchste Würde kommt aber nur dem Urtext, nicht der Übersetzung zu, deren Infallibilität unmöglich behauptet werden konnte, zumal da deren Entstehung im vollen Licht der Geschichte stattgefunden hatte. Als authentische Mitteilung der Willensmeinungen Gottes gilt allein der hebräische oder griechische Grundtext, während das Prädikat der Verbalinspiration auf die Übersetzung nicht angewendet wird. Sie steht dem textus *αὐτόπιστος*, der scriptura normans, cui repugnat subesse falsum, die den sensus *θεόπνευστος* verbis *θεοπνεύστοις* enthält, gegenüber als scriptura normata, cui falsum subesse non repugnat, deren Glaubwürdigkeit nicht in sich, sondern auf genauer Übereinstimmung

mit dem Grundtexte beruht, die zwar auch den inspirierten Sinn darbietet, jedoch ohne eine inspirierte Form (83. 86).

Die Absicht, welche den Dogmatiker bei diesen Aussagen leitete, wurde bereits oben wahrgenommen: es galt jede Möglichkeit eines Irrtums der Schrift von ihr fernzuhalten und sie damit als vollgenugsames Prinzip der theologischen Erkenntnis zu erweisen.[1]) Dazu die Betonung ihres göttlichen Ursprungs, ihre Ableitung von der höchsten Wahrheit (105). Es hieße den Zusammenhang, der dem Abgeleiteten an der Eigenart des Prinzips Anteil gibt, verkennen, wollte man dabei einen Irrtum der Schrift annehmen. Obendrein ist den Aposteln der hl. Geist verheißen worden, der sie bei der Niederschrift ihrer Bücher ebenso wie bei der mündlichen Verkündigung vor Irrtum bewahren sollte (88). Diese Fehlerlosigkeit erstreckt sich bis auf die Einzelheiten der Form. Hollatz schließt sich der Tradition der lutherischen Dogmatik im Gegensatz zu Erasmus und den Hebraisten an,[2]) wenn er das Vorhandensein von Barbarismen, Solöcismen und grammatischen Fehlern im Stil des alten und neuen Testaments in Abrede stellt. Es handelt sich um den Stil des allweisen Gottes, des Stifters der Sprachen und Meisters der Rede, und es wäre blasphemisch, diesem solche Verfehlungen zuzutrauen. Liegt der Anschein einer solchen vor, so nenne man sie lieber mit einem Worte, das sie als beabsichtigte Feinheit bezeichnet, oder verstehe den angeblichen Barbarismus als Hebraismus, der an die Einheit des neuen Bundes mit dem alten gemahnt, als daß man dem hl. Geist eine Verfehlung nachsage (97 f.). Nicht minder blasphemisch wäre es, eine nachteilige Wirkung des Inhalts der Schrift, etwa die verführerische eines in ihr geschilderten übeln Beispiels behaupten zu wollen, denn dadurch machte man Gott zum Urheber des Bösen. Vielmehr liegt die Schuld am Leser, der die Bibel mißbraucht und Anstoß nimmt, wo er nicht gegeben wird. Auch die Frage, ob jemals der hebräische Bibeltext ohne Vokalzeichen vorgelegen

[1]) Kaftan, Veterum eccles. nostr. doctorum de revelatione . . . doctrina (Diss.) 29: scripturae sacrae potestatem inde ab initio pro norma controversiarum ecclesiae theologiaeque principio habuerunt.

[2]) Gass I, 159.

habe, wird mit dem Hinweis auf die perfectio scripturae sacrae verneint, deren absolute Vollkommenheit niemals weder eine Vermehrung noch eine Verminderung geduldet habe (139).[1]) So wird in allen diesen Sätzen die Autorität der Schrift der göttlichen gleichgesetzt. Dies geschieht auch ausdrücklich. Gott ruft durch sie zum Glauben und Gehorsam. Zur Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum und darum zur Schlichtung der Glaubensstreitigkeiten der Kirche ist sie der untrügliche Maßstab. Die Eigenschaften der göttlichen Autorität, vollkommene Zuverlässigkeit und die souveräne Würde, die zum Glauben verpflichtet, sind auf sie übergegangen. Eine Abstufung findet nur insofern statt, als die von Melanchthon[2]) begründete doppelte Betrachtungsweise, wonach die Schrift einmal Kodex der infalliblen Lehre, anderseits Organ zur Wiedergeburt ins ewige Leben ist, die erste dem Grundtext, die andere der Übersetzung zugeteilt wird. Also ist göttliche Rede dort wie hier, aber allein beim Urtext die höchste, richterliche Autorität (105).

Es erhebt sich die Frage nach dem Beweisgrund für die Aussagen über Inspiration und Infallibilität der Bibel. Ist die Schrift das Prinzip der Theologie, dann findet der für jede Wissenschaft gültige Satz, daß jedes Prinzip evident sein müsse,[3]) auch hier Anwendung. Die Bibel ist evident, *αὐτόπιστον, ἀναπόδεικτον,* per se fide dignum, liquidissimum, firmissimum, demonstrationis a priori haud indigens, cui fide immota adhaerescunt (105). Die Schrift bezeugt sich selbst. Die Gründe für ihren göttlichen Ursprung, welche trotzdem angeführt werden, beabsichtigen darum nicht, jene Selbst-

[1]) Gaß (ebda.) unterschätzt die Zähigkeit dieser vornehmlich von Johannes Buxtorf II vertretenen Meinung, wenn er ihr Scheitern in die Zeit von 1620 bis 50 verlegt und fortfährt: „sie war bald für immer abgetan". Vgl. auch Bertheau in RE III, 616.

[2]) Troeltsch 25f.

[3]) Ebda. 54f. Vgl. besonders die Sätze C. Martinis: In nulla disciplina probantur principia, u. Calixts: Si haec ipsa principia (philosophiae) nec demonstrantur nec demonstrari possunt sed intelliguntur, esse vera ex terminorum sola consideratione idque ob sui evidentiam, pari modo hoc theologicum nostrum principium demonstrari aut probari directe posse negamus.

evidenz zu ersetzen, wohl aber sie nachträglich vor dem theologischen Denken zu rechtfertigen und den Zweifler zu beeinflussen, damit er geneigt werde, sich selbst an die Schrift zu wenden. Die erste Gruppe der hierher gehörigen Gründe bilden die criteria externa. Zunächst das Alter der Schrift: quo quid antiquius, eo verius, praestabilius et divinius est (106). Sodann die Ausrüstung der biblischen Autoren mit Geisteskräften, derzufolge ungelehrte Männer befähigt worden sind, Mysterien niederzuschreiben, die teils über die Fassungskraft der sich selbst überlassenen Vernunft hinausgehen, teils von ihnen vollständiger und zuverlässiger als von den Philosophen dargeboten werden. Endlich gehören hierher die Unverkennbarkeit der Wunder, welche die göttliche Lehre bestätigen, das übereinstimmende Zeugnis der gesamten Kirche von der Inspiration, die Standhaftigkeit der Märtyrer, die ihre Lehre mit dem Blut besiegelt haben, die Zustimmung selbst heidnischer Völker zu einzelnen biblischen Sätzen, die Verbreitung und lange Dauer der christlichen Wahrheit, die Strafen, von denen ihre Verächter und Verfolger ereilt worden sind. Alle diese Momente haben nur einen beschränkten Wert, sie schaffen eine fides humana, d. h. sie legen dem Ungläubigen, der zumeist der Schriftlektüre abhold ist, den Gedanken einer Wahrscheinlichkeit ihres göttlichen Ursprungs nahe, so daß er willig wird, sie aufmerksam und lernbegierig zu lesen. Über dem Lesen aber erfährt er das testimonium spiritus sancti internum, das seine Zugänglichkeit für das Schriftzeugnis zur Plerophorie oder zum assensus fiducialis gegen sie fördert und vollendet (106 ff.).

Eine höhere Stufe nehmen die criteria interna ein, als welche die Majestät des göttlichen Selbstzeugnisses in der Schrift, die schlichte Würde des biblischen Stils, die Erhabenheit der in ihr offenbarten Mysterien, die Wahrheit der biblischen Sätze, die Heiligkeit der göttlichen Gebote und die Suffizienz der Schrift zum Heil gelten (110). Ihre Aufgabe ist vornehmlich die, den wankenden Glauben zu befestigen. Sie stehen über den vorher genannten äußeren Kriterien, weil in ihnen das Prinzip auf sich selbst gestellt erscheint. Doch lehnt es Hollatz ab, ihnen eine apodiktische Beweiskraft, die

festes Wissen bewirkt, und die Begründung der fides divina zuzusprechen (105. 114). Diese höchste Gewißheit kommt vielmehr allein durch das innere Zeugnis des hl. Geistes zustande. Über dem andächtigen Lesen oder Hören der Schriftworte erfährt der Mensch eine sein Herz rührende, öffnende, erleuchtende und zum sittlichen Gehorsam stimmende Wirksamkeit des hl. Geistes, unter der es ihm gewiß wird, daß sich Gott selbst des Bibelworts als seines Organs bedient und damit Gehorsam für es fordert. Also tritt neben und über die Gründe, welche den göttlichen Ursprung der Schrift plausibel machen, letztlich der unmittelbare Eindruck, das religiöse Erlebnis, von dem die Beweisführung a posteriori ausgegangen war (116. 186). Allerdings ist diese höchste Instanz für den Ungläubigen nicht zwingend. Trotzdem bedeutet die Berufung auf sie keinen Zirkelschluß, wie die Gegner den Lutheranern vorwerfen, als begründeten sie die Göttlichkeit der Schrift mit dem Wirken des Geistes durch sie und dies wiederum mit dem Zeugnis der Schrift davon, vielmehr ist diese Beweisführung ein Rückschluß von der Wirkung auf die wirkende Ursache, die Wirkung des Geistes aber im Menschenherzen bezeugt sich dem unmittelbaren Bewußtsein als göttlich gewirkte[1]) (120).

So ist die Bibel als vollkommenes Organ der göttlichen Wahrheit erwiesen, aus dem darum die infallibilis certitudo tam doctrinae quam verborum scripturae divinitus inspiratae erwächst. Darauf beruht ihre kanonische Autorität d. h. ihre Geltung als einziges Prinzip der christlichen Religion und Theologie, das ebensowohl die Fragen des Heilsverlangens nach dem Inhalt des Glaubens und der Sittlichkeit beantwortet, wie es in den Glaubensstreitigkeiten als oberste Wahrheitsinstanz entscheidet: verbum Dei est principium cognoscendi, ex quo omnia credenda et agenda innotescunt (74); scriptura, ex qua omnes assertiones theologicae deducuntur et confirmantur (12); infallibilis et adaequata norma, ad quem omnia homini aeternam salutem adepturo credenda et agenda sunt exigenda, omnes controversiae fidei dirimendae et omnia

[1]) Vgl. Ihmels, Die christl. Wahrheitsgewißheit, 60 f.

alia scripta diiudicanda (125). Sie ist Heilsprinzip, weil sie oberste Wahrheitsinstanz ist, denn allein aus der Quelle der untrüglichen Wahrheit kann der Glaube schöpfen, der das Heil erlangt. Versteht man das Christentum als Verehrung Gottes durch wahren Glauben an Christum und als aufrichtige Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, so steht im Vordergrund die Frage nach der Wahrheit dieses Glaubens. Sie besteht in seiner Übereinstimmung mit dem Worte Gottes. Mithin ist die Bibel ein konstitutives Element des Christentums. Derselbe Gedankengang wiederholt sich bei der Charakteristik des Luthertums: religio evangelica, ministerio Lutheri repurgata, verbo divino ad amussim est consentanea, ... ergo est vera. Der Besitz und die Befolgung der Schrift bilden demnach das Kriterium für die Wahrheit einer Religion oder Konfession, wobei der Dogmatiker nicht die materiale Rücksicht auf den Wert der durch Einfluß der Bibel hervorgerufenen Glaubens- oder Lebensrichtung, als vielmehr die formale walten läßt, daß sie eben mit dem Prinzip der göttlichen Wahrheit übereinstimmt (39). Ausdrücklich wird noch versichert, daß Heiligkeit des Lebens ein zwar wichtiges, aber nicht untrügliches und darum auch nicht wesentliches Kennzeichen der Wahrheit einer Religion sei. Wohl besteht das Christentum nicht so sehr in Worten wie in Taten, indes fordern oft gerade Heuchler ein heiliges Leben von sich und anderen, deren Religion nachweislich falsch ist, z. B. Pharisäer, Engeldiener (Kol. 2, 18), Mönche und Wiedertäufer. Auch die Frage, ob einer in einem anderen Glauben als dem vorher für wahr erklärten lutherischen selig werden könne, beantwortet der Dogmatiker an der Hand seiner Prinzipienlehre: die römische Kirche hat mit der lutherischen das Fundament, die Schrift, gemeinsam; auf Grund dessen ist auch unter dem Papsttum noch ein gewisser Wahrheitsbesitz verblieben, durch den die römische Kirche ihren Gliedern zum Heil verhelfen kann. Aber sie werden nicht selig, sofern sie römisch, sondern sofern sie gläubige Christen sind (35—39).

Die prinzipielle Bedeutung kommt der Schrift allein zu, ohne die Konkurrenz eines anderen Prinzips. In ihr fehlt weder eine Vorschrift des Glaubens noch der Sittlichkeit, die

dem Menschen zum Heil wissenswert ist und nicht, sei es ausgesprochen, sei es implizite, in ihr stände. Die anderen Lehrautoritäten der Kirche haben neben ihr nur abgeleitete Bedeutung. Das gilt zunächst von dem consensus quinquesaecularis. Zunächst liegt ein wirklicher Konsens nicht einmal vor. Gäbe es ihn, so wäre er ungeeignet, als Prinzip zu dienen, weil die Väter nicht das Vorrecht der Infallibilität wie die Apostel besessen haben, ihre Lehre also selbst nicht irrtumslos ist. Endlich ist diese schon in den frühesten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung Theologie, während sie — wollte sie Prinzip sein — dieser als dem principiatum vorangegangen sein müßte. Sonach kommt der consensus nicht als apodiktisches Prinzip mit Entscheidungskraft, sondern nur als topisches Prinzip, das die Annahme einer Lehre empfiehlt, in Betracht und muß sich seinerseits wieder vor der Schrift ausweisen: Prinzip ist er nur, soweit er mit dieser zusammenstimmt (71 ff.). Ähnliches gilt von den Symbolen. Wohl wird ihnen die Autorität aufs reichlichste zugemessen. Es heißt, ihren Verfassern sei auch die Theopneustie im weiteren Sinne zuteil geworden, Gottes Geist sei ihnen in einem concursus specialis eingeströmt, habe ihre Gedanken erleuchtet und ihren Willen gelenkt. Doch half er ihnen nur, die Wahrheit finden und anwenden. Allein den biblischen Autoren hat er sie unmittelbar in die Feder diktiert. Mithin beruht auch die Glaubwürdigkeit der Bekenntnisse nicht auf ihrer eigenen Autorität, sondern auf ihrer Übereinstimmung mit dem offenbaren Gotteswort und sie führen das Prädikat als scripta divina sowie ein kanonisches, göttliches Ansehen lediglich im übertragenen Sinne, da die einzige infallible Norm der Wahrheit eben nur der Grundtext der Schrift ist (57 f.).

Hat sich im bisherigen die unbestrittene Einzigart der Bibel als das Prinzip der Religion und der Theologie objektiv herausgestellt, so geht diese auch noch aus der Darstellung ihrer Wirkungen auf das geistliche Leben ihrer Leser hervor, und zwar haben wir diese bei jedem gläubigen

Christen, dann aber beim Theologen im besonderen zu beobachten.[1])

Wer die Wirkung der Schrift erfahren will, muß ihr Empfänglichkeit entgegenbringen; fehlt diese, verhält sich der Mensch widersprechend und vorurteilsvoll, dann kann von der Schrift keine Erleuchtung ausgehen, sie bleibt ihm unverständlich. Genauer wird die Präparation zum Schriftverständnis dahin bestimmt, daß sie nach dem Schema des nachfolgenden ordo divinitus institutus vor sich zu gehen habe: 1. Anrufung Gottes um Erleuchtung, 2. Kenntnis der Sprache, sei es des Grundtextes, sei es der Übersetzung, 3. sorgsame Betrachtung des Wortlauts und Zusammenhangs der Sätze, 4. Unterdrückung der eigenen Vorurteile und bösen Affekte. Dadurch wird der geistlichen Wirksamkeit des Bibelworts freie Bahn geschaffen. Nun kann diese selbst in Kraft treten. Das geschieht zuerst in der gratia praeveniens et praeparans spiritus sancti: der noch Unwiedergeborene erfaßt wenigstens den formalen Schriftsinn, die Bedeutung und Verbindung der Worte, während ihm der eigentliche Sinn, den geistliche Regungen begleiten, noch verborgen bleibt. Bei fortgesetztem Schriftlesen erschließt sich auch dieser vermöge der erleuchtenden, erneuernden und bekehrenden Gnade des hl. Geistes, der durch sie wirkt. Und diesem höheren Verständnis sind auch praktische Wirkungen verbunden: Schmerz über die Sünde und Glaube an Christus. So ist die Bibel selbst das Organ, das den aufmerksamen Leser zu einem erleuchteten, wiedergeborenen und bekehrten Menschen vollendet, der Christi Sinn und ein unmittelbares geistliches Verständnis für Gottes Wort und Offenbarung besitzt. Das Prinzip seines geistlichen Werdens und Wesens war die Schrift, sodaß es geradezu das Charakteristikum des Wiedergeborenen ist, daß er diese gläubig benutzt, wie anderseits der natürliche Mensch als sacrarum literarum rudis bezeichnet wird[2]) (146—155).

[1]) Vgl. hierzu auch die Darstellung des Wortes Gottes als Gnadenmittel 992 ff.

[2]) Wenn Hollatz die Gewißheit des göttlichen Ursprungs der Schrift anstelle des Gläubigen dem homo illuminatus zuspricht, so erweist sich diese Wendung (Ihmels, Wahrheitsgew., 49) genauer als eine Präzisierung. Den

Die Erschließung der geistlichen Welt durch die Schrift, in der sie offenbar ist, gilt wie für den Bibelleser überhaupt, so ganz besonders für den Theologen, dessen geistliche Bildung daher in Sätzen dargestellt wird, die den eben wiedergegebenen parallel laufen (13—25). Hollatz unterscheidet den Theologen im technischen von dem im religiösen Sinne, indem er definiert: theologus sensu generali dicitur homo instructus habitu theologico, quo promptus redditur ad veritatem coelestem explicandam et defendendam. Sensu speciali et excellentiori theologus dicitur homo renatus, veritati primae mysteria fidei revelanti immotum praebens assensum eique speciali fiducia innitens, aptus ad docendum alios et ad redarguendum contradicentes (13). Dieser Unterscheidung entspricht auch eine Verschiedenheit des theologischen Verständnisses. Der Unwiedergeborene besitzt zunächst nur das natürliche Erkenntnisvermögen, das ihn zum grammatisch-lexikalischen Wortverständnis befähigt. Aber die Schrift selbst trägt die Kräfte in sich, die ihn weiterbringen. Durch das lumen revelationis, d. h. die aus der Vergleichung der Bibelteile sich ohne weiteres ergebenden Grundgedanken der Schrift (19f.), erfährt der Mensch eine fürs erste noch unvollkommene Erleuchtung durch den hl. Geist, der primitive geistliche Regungen wie Rührung, Abscheu vor der Sünde und Reue verbunden sind. Ihre Vollendung geschieht gleichfalls durch die Bibel. Die notitia literalis leuchtet nicht nur, sondern brennt, teilt nicht allein Verständnis mit, sondern regt auch den Willen an. So

---

beiden psychischen Funktionen, die am Glauben unterschieden werden, Intellekt und Wille, entspricht ihre Vollendung durch den Geist Gottes durch illuminatio und sanctificatio. Aber nur aus der ersteren entsteht die cognitio supernaturalis Dei et rerum divinarum, um die es sich für die Anerkennung der Schrift als inspirierter allein handelt (832). Vollkommen berechtigt ist die Ablehnung der Dornerschen Meinung durch Ihmels, als setze Hollatz die volle Gewißheit um die Schrift bereits vor der fiducia an. Dagegen sprechen schon seine oben wiedergegebenen Sätze von der Wirkung der Schrift, außerdem die folgenden (155f.): homo nisi a spiritu sancto convertatur et regeneretur, non assequitur notitiam s. scripturae internam et salutarem. . . . per scripturam in plurimis (nicht in omnibus) vere illuminatur, antequam fidem plene et salutariter concipiat. Also volles Schriftverständnis erst durch vollkommenen Glauben; beide wachsen miteinander.

führt sie das Verlangen und den Entschluß der Bekehrung und folgerichtig den Abscheu vor der Sünde, Glauben an Christum, Liebe zu Gott und dem Nächsten herbei. Andere motus vere pii gesellen sich zu diesen grundlegenden: Seelenfriede, geistliche Freude, Gottvertrauen, Sehnsucht nach den himmlischen Gütern. Vor diesen wirksamen geistlichen Kräften fallen die Vorurteile und Irrtümer. Damit ist aber die höchste Stufe des Verständnisses erreicht, mit anderen Worten: die Wiedergeburt geschehen. Das Prinzip dieses geistlichen Fortschritts war die Schrift, also ein supernaturales, infolgedessen sind auch die Wiedergeburt und ihre Vorstufe, die Gotteserkenntnis des Unwiedergeborenen, übernatürlich gewirkt.

Die Selbigkeit des Prinzips ergibt nun aber eine Parallele zwischen Glauben und Theologie im subjektiven Sinne. Beiden gemeinsam ist der Ursprung aus der inspirierten Schrift als ihrem Erkenntnisprinzip, desgleichen der Intellekt als psychologischer Sitz und das ewige Leben als das Ziel, dem beide zuführen. Dem stehen Unterschiede gegenüber: während zur Vollendung des Glaubensaktes sich dem assensus noch die fiducia gesellt, also der Glaube auch in die Sphäre des Willens[1]) hinübergreift und mehr praktisch gerichtet ist, gehört die Theologie der Theorie an und erfordert darum zum Zwecke der Verteidigung der Wahrheit und der Entscheidung von Kontroversen auf Grund der Schrift ein höheres Maß von Erkenntnis. Ferner ist die Theologie insofern umfassender, als auch der Glaube ein Gegenstand ihrer Forschung ist. Endlich ist er wiederum bedeutsamer, weil er das Ziel, zu dem auch diese Wissenschaft zu führen sucht (31).

Wenn es schließlich noch galt, das für den Glauben des Christen, den Habitus des Theologen und den Wahrheitsbesitz

[1]) Die psychologische Terminologie der alten Dogmatiker gebraucht voluntas für unser „Gefühl“ zur Bezeichnung der Zugehörigkeit der Religion zur praktischen Seite des Menschenwesens. So auch Hollatz: perfecta fruitio Dei est operatio voluntatis, hac Deo perfruimur et acquiescimus (456); fruitio Dei est actus voluntatis, quo beati in patria coelesti Deum, summum bonum, avidissime complectuntur, suavissime percipiunt et eodem plenissime satiantur (459). Vgl. Troeltsch, a. a. O. 33 ff.

der Kirche in gleicher Weise normgebende Erkenntnisprinzip in seinem eigensten Bereiche vor der Einwirkung anderer Autoritäten sicher zu stellen, so geschah dies auf Grund des von der Reformation proklamierten hermeneutischen Grundsatzes der Auslegung der Schrift durch sich selbst.[1]) Die reformatorische Auffassung der Schrift als eines einheitlichen Organismus,[2]) dessen Tendenz sich dem gläubigen Bewußtsein als lebenswahr bezeugt, liegt ihm zugrunde. Bei Hollatz erscheint er in dem Satze: die Schrift ist auch das Fundamentalprinzip der Exegese. Er ist der Quell gewisser Glaubenserkenntnis, die unfehlbare Regel der Interpretation, das Kriterium, an dem sich wahre und falsche Erklärung unterscheiden lassen. Die Sätze: die Erklärung geschehe mit Hilfe des hl. Geistes als des allein untrüglichen Interpreten oder nach der Analogie des Glaubens, bedeuten dasselbe. Unter letzterer versteht der Dogmatiker ähnlich wie Luther[3]) den aus den klarverständlichen Stellen bekannten Sinn des Evangeliums, die Harmonie der klassischen Sprüche. Allerdings ist die religiöse Energie des Reformators mit seinem Hinweis auf Christus, den Herrn der Schrift,[4]) als das Zentrum der gesamten Schriftwahrheit erlahmt, aber auch die Gerhardsche Gleichsetzung der Glaubensanalogie mit dem apostolischen Symbol[5]) wird von Hollatz nicht vollzogen. Vielmehr eignet er sich die Definition J. A. Osianders an: analogia fidei est harmonia dictorum biblicorum, und umschreibt sie mit den Worten: complexio, consensus concentusque fundamentalium fidei doctrinarum, ohne auf ihre Fixierung in einem kirchlichen Lehrinstrument zu reflektieren. Diese Übereinstimmung ist die

[1]) Heinrici in RE.[3], VII, 735.

[2]) Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Phil., VI, 69—87 über Flacius' clavis. Dort (73 Anm.) auch das charakteristische Zitat: vera sententia in sacris literis, sicut etiam in omnibus aliis scriptis, non minima ex parte ex contextu, scopo ac quasi proportione et congruentia inter se partium ac ceu membrorum plerumque accipitur: sicut etiam alias ubique singulae partes totius alicuius optime ex consideratione harmoniaque integri ac reliquarum partium intelliguntur (Clavis, 1567, praef. 1, 3).

[3]) Köstlin, Luthers Theologie[2], II, 283.

[4]) Comm. in ep. ad Galat. EA. I, 388f. u. ö.

[5]) Loci (ed. Cotta) I, 50ff.

Richtschnur der weiteren Exegese. Von ihr aus erfolgt die Erleuchtung des interpres inferior durch den hl. Geist, den summus et infallibilis interpres. So geschieht auch die Erklärung des göttlichen Buchs, seinem Ursprung entsprechend, nach einem göttlichen Prinzip (160 ff.).

Der Satz an der Spitze des Hollatzschen Systems: die hl. Schrift ist das Prinzip der Theologie, ist damit nach allen Seiten durchgeführt. Sie ist als das Kompendium einer untrüglichen Lehre und als das Organ der Entfaltung geistlicher Kräfte dargestellt. Sofern sie jenes, schöpft der Theolog aus ihr; weil sie dies ist, vermittelt sie Glauben und Wiedergeburt; als beides vereint begründet sie die Theologie im eigentlichen Sinne, die höhere geistliche Erkenntnis des Wiedergeborenen. Sie bedarf keiner Ergänzung, weil sie vollständig, und duldet keine Wahrheitsinstanz neben sich, weil sie einzigartig ist. Und sie ist dies alles, weil sie das Diktat, der nach Inhalt und Form genuine Ausdruck der Willensmeinung Gottes ist, ja mehr als das: die allzeit erreichbare, in handliche Form gebrachte Offenbarung der untrüglichen Selbsterkenntnis Gottes,[1]) seine Gegenwart in der Gemeinde. Das Wort ward Buch und wohnt unter uns! Wie ihr die göttlichen Kräfte und Wahrheiten beigelegt werden, so gehen sie auch von ihr aus, sobald sie nur nach der Glaubensanalogie ausgelegt wird. Damit ist die Bibel auf sich selbst gestellt und vor jeder Trübung ihres Sinnes durch Einmischung einer anderen Instanz gesichert. Scheinbar bedarf es keines anderen Wahrheitsquells neben ihr.

Aber der Dogmatiker kennt noch eine auf anderem Wege gewonnene Gotteserkenntnis, die natürliche Theologie, die gleichfalls auf Gott, den Vater auch des natürlichen Lichts,

---

[1]) Darum ist es irreführend, wenn zur Darstellung der Hollatzschen Schriftlehre der Terminus Offenbarungsurkunde benutzt wird, wie von Grützmacher geschieht (Wort und Geist, 269).

zurückgeht. Die Sphäre, aus der sie gewonnen wird, ist die Natur. Sie tritt von außen her, aus Betrachtung der Kreaturen und durch Mitteilungen anderer, an den Menschen heran. Die Wege des Denkens, die via causalitatis, eminentiae und negationis, führen sämtlich zu Gott, der die causa prima aller Dinge, das vollkommene, absolute Wesen ist. Darum führt jeder, auch der Heide, den Namen Gottes von Kind auf im Munde und gebraucht ihn im täglichen Leben, bei Beteuerungen usw. (190). Dieser von außen her gewonnenen Gotteserkenntnis steht die notitia insita, innata oder congenita zur Seite. Der Mensch besitzt eine unmittelbare Einsicht in die allgemeingültigen und evidenten Lehrsätze über Gott (11. 188), die sein unverlierbares Eigentum ist: ein Stück der ihm bei der Schöpfung verliehenen Gottesebenbildlichkeit. Zur Ausstattung des Protoplasten hatte die habituelle Vollkommenheit des Intellekts gehört, derzufolge ihm eine adäquate Gottes-, Selbst- und Welterkenntnis natürlich und seine Vernunft ein klarer Spiegel der Erkenntnisobjekte gewesen war. Durch den Sündenfall ist auch hierin Wandel eingetreten. Seitdem ist die Erkenntnis und Gemeinschaft Gottes, die ihm vorher natürlich gewesen war, dem Menschen übernatürlich geworden, die Dreieinigkeit Gottes, die ihm erst unmittelbar eingeleuchtet hatte, ein Mysterium supra rationem. Was an natürlicher Gotteserkentnis geblieben, ist der Rest der zertrümmerten Gottesebenbildlichkeit, die Erinnerung an eine ehedem vorhandene Weisheit (471—84). Aber diese Bruchstücke göttlichen Wesens bedeuten mehr als die Fähigkeit der Gotteserkenntnis: auch die Geneigtheit, sie zu suchen und selbst schon einen gewissen Erkenntnisbesitz, der zum Erkenntnisvermögen hinzugetreten ist (189 f.). Auch die Wahrheit dieser Erkenntnis und der von ihr abgeleiteten beruht auf ihrer Evidenz, die so unbestreitbar ist, daß zur Leugnung des Daseins Gottes nicht einmal sündhafte Verblendung sich verirren kann, die vielmehr allein seine Vorsehung und Gerechtigkeit in Zweifel zieht, wobei der Wunsch, es möchte keinen allwissenden, allgegenwärtigen und gerechten Richter der Sünde geben, diese Behauptung hervortreibt (60). Vollends den Polytheismus kann sich Hollatz nur aus der Bosheit erklären, die sich dem

natürlichen Lichte, das vom Dasein des einen Gottes Zeugnis gibt, entgegenstellt. Von da aus kann er das gute Recht der Israeliten zur Ausrottung der heidnischen Kanaaniter begreifen (42).

Auch diese natürliche Gotteserkenntnis könnte als Prinzip der Theologie dienen, weil sie evident ist. Dennoch ist sie dazu nicht nur unzulänglich, sondern vielmehr gefährlich; denn seit dem Fall Adams, der in der Erbsünde in der Menschheit nachwirkt, ist eine Depravation der Vernunft eingetreten. Der menschliche Intellekt ist in dem Grade verfinstert, daß er rein geistliche Dinge ohne göttliche Erleuchtung weder aufzufassen noch dem Willen richtig vorzustellen vermag. Die Mysterien übersteigen die Fassungskraft der Vernunft und erscheinen ihr daher notwendigerweise absurd (22). Daher die unbesonnenen und verkehrten Urteile über Glaubensgeheimnisse und die verkehrte, dem Geistlichen ab-, dem Zeitlichen und Fleischlichen zugewandte Willensrichtung (531). Wegen dieser Sündhaftigkeit haben wir auch an der Tatsache einer Gottheit gar nicht genug, solange uns nicht die Art bekannt ist, wie wir sie verehren sollen. Darüber aber lehrt die Natur nichts, zumal nicht über Erlösung und Versöhnung, ohne die es unmöglich ist, Gotte zu vertrauen, ihn zu lieben und Werke zu tun, die ihm gefallen. Die natürliche Gotteserkenntnis hat lediglich präparatorischen oder pädagogischen Wert, nicht heilbringenden, denn sie weiß nichts von Christus, dem Mittler des Heils. Sie ist verworren, kraftlos, unfähig, gewissen Glauben zu erwecken. Darum weist sie über sich hinaus auf die Schrift, die Gott zu dem Zwecke gegeben hat, daß wir, was keine Forschung mit den Hilfsmitteln der Natur uns sagen kann, durch sie klar erkennen (152).

Je nach der Quelle, aus der sie geschöpft sind, und der Norm, der sie entsprechen, bestimmt sich nun auch der Wert der dogmatischen Sätze. Als Glaubensartikel gelten allein solche, die der Schrift entnommen sind und soweit sie es sind. Denn der Glaube bezieht sich nur auf das Wort Gottes, weil es durch die Autorität dessen, von dem es ausgeht, uneingeschränkte Zustimmung fordern kann (1167). Ein anderes

Einteilungsprinzip der Glaubenslehren ist ihre Zugänglichkeit für den natürlichen Verstand. Man unterscheidet danach evidente und nicht evidente. Das erste Prädikat bedeutet in diesem Zusammenhange in den Augen des Dogmatikers jedenfalls keine Bevorzugung. Die andere Einteilung ist dieser verwandt: die in articuli puri und mixti. Jene übersteigen die Fassungskraft der Vernunft und rühren lediglich aus der Offenbarung her, diese unterstehen auch der natürlichen Erkenntnis. Indes ist dieser Unterschied nach dem Inhalt der betreffenden Sätze ohne weitere Bedeutung. Glaubenslehren sind sie ja doch nur um der Quelle willen, der sie entnommen sind, wegen deren sie hier allein als Offenbarungen des übernatürlichen Lichts in Betracht kommen. Denn erst die Schrift ist es, die sie vollkommen vergewissert und obendrein durch Erwähnung der Nebenumstände bereichert, unter denen sie tatsächlich geworden sind. So bezeugt die Vernunft zwar auch den Ursprung der Welt von Gott, aber erst die Schrift fügt diesem Satz die Ergänzung bei, daß die Schöpfung in sieben Tagen geschehen sei. Genaueres über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bei Bezeugung der articuli mixti ergibt sich aus einer Zusammenstellung der wichtigsten Lehrstücke, welche Hollatz dieser Kategorie zuweist. Dazu gehören in erster Linie die Sätze von Gottes Wesen, Eigenschaften und Wirken. Auch die Vernunft erfaßt Gott als absoluten Geist. Denn wäre er nicht Geist, so müßte man annehmen, er sei aus Stoff und Form zusammengesetzt. Dann ginge er aber auf eine causa efficiens prior zurück. Die Vernunft sieht in Gott ferner den unsichtbaren, allweisen Schöpfer und Regierer des Weltalls. Was kann dieser anderes sein als Geist? Ein absolutes Wesen ist er aber, weil er die causa prima aller Dinge. Nach dieser Ableitung des Gottesbegriffs aus der Vernunft fährt Hollatz fort: die Schrift bestätigt sie und fügt zu ihr die Lehre von der Dreieinigkeit hinzu, ohne welche die Bestimmung des göttlichen Wesens nicht vollständig ist (230). Ähnlich vollzieht sich die Darstellung der Lehre von der creatio ex nihilo. Aus der Eigenschaft der Allmacht geht die Tatsache der Schöpfung durch Gott hervor, weil er allein ihrer fähig gewesen ist. Auch daß sie aus nichts geschehen,

findet die Vernunft von sich aus, denn das Gegenteil führte zur Annahme einer ewigen Materie, die undenkbar ist. Aber der Vollzug der Weltschöpfung wird allein von der Offenbarung berichtet und nur, sofern sie aus der Schrift geschöpft, ist diese Lehre Glaubensartikel; soweit sie der Vernunft bekannt ist, Gegenstand des Wissens (356). Als letztes Beispiel wähle ich das Lehrstück von den Engeln. Daß auch die Vernunft das Dasein überlegener Geistwesen anerkennt, beweisen schon die Künste der Zauberer, die auf solche Wesen zurückgehen, sowie die Aussagen heidnischer Philosophen von Dämonen. Deutlicher geht ihre Existenz aus zwei Lehren der Vernunft hervor. Die erste, daß der einen Seite eines Gegensatzes auch die andere zu entsprechen pflege. Danach fordert die Existenz körperlicher Substanzen diejenige geistiger. Die andere, daß das Universum die Tendenz aufweise, sich dem Schöpfer anzugleichen. Das würde auf Kreaturen hinweisen, die ihm nach Geistigkeit, Intellekt und Willen ähnlich sind. Alle diese Gründe sind nicht zwingend, Hollatz stellt ihnen selbst Gegengründe zur Seite. Sie können das Dasein von Engeln höchstens wahrscheinlich machen; und erst die Schrift erhebt diese Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit (394 ff.). Ähnlich wie die vorgenannten Lehren werden diejenigen von den göttlichen Eigenschaften der Einheit, Unerforschlichkeit, Allweisheit und Allmacht (238 ff.), von der Vorsehung, dem concursus und der Seligkeit behandelt (422 ff.; 442 f.; 452 f.).

So geht die Geltung der übernatürlichen Offenbarung allenthalben über die der natürlichen hinaus: sie ist zuverlässiger und umfassender. Darin liegen die Grenzen, die der letzteren gesteckt sind, deren Vernachlässigung nicht ungestraft bleibt. Das zeigt einmal die Verirrung der katholischen Scholastik, die neben die Schrift und die Kirchenväter den Aristoteles gestellt hat und infolgedessen in Irrtümer und Subtilitäten gefallen ist, anderseits das Geschwätz der Heiden: aus dem angeborenen natürlichen Licht und der Betrachtung der Kreaturen gewonnen, ist es infolge Fehlens der Offenbarung mit Dunkelheit und Irrtum verworren und stellt eine zu Fabeln entartete Gotteserkenntnis dar. Die von den

Philosophenschulen gepflegte Metaphysik dagegen ist von der natürlichen Theologie der Dogmatik nicht zu weit entfernt — eine Erinnerung des Dogmatikers an die Herkunft dieses Teils des altprotestantischen Lehrganzen aus der antiken Popularphilosophie (29). Wenn dagegen die Grenzen der Vernunft, deren vorhin gedacht wurde, innegehalten werden, dann ist ein Widerstreit zwischen dem natürlichen Erkennen und der auf die Offenbarung gegründeten Theologie kaum zu gewärtigen. Das Wesen beider Wissenschaften schließt vielmehr schon die Möglichkeit eines solchen aus. Denn sie sind in einer Hinsicht einander innerlich verwandt: philosophia est scientia veritatis ac sicut verum vero non contradicit, ita veritas philosophica theologicam non impugnat (29). Daher geht es auch nicht an, einen Gegensatz der Mysterien in der Schrift, d. h. der Lehren von der Trinität, den Naturen in Christo, der Erlösung durch seinen Tod, der Rechtfertigung, Totenauferstehung, Verklärung des Leibes und Seligkeit im Anschauen Gottes, zur Vernunft zu behaupten. Sie sind über-, aber nicht widervernünftig (112). Daneben sind beide Gebiete doch wieder so verschieden voneinander, daß ein Konflikt zwischen ihnen ebenso sehr ausgeschlossen ist wie zwischen Medizin und Jurisprudenz, Malerei und Schuhmacherei. Man halte daher auf reinliche Scheidung beider Instanzen, damit eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* vermieden wird. Das geschieht aber überall dort nicht, wo mit Vernunftgründen, die aus dem Gebiet der Natur und der endlichen Wesen abgeleitet sind, Einwände erhoben werden gegen irgend welchen theologischen Lehrsatz, während sie doch auf reine Glaubenssachen überhaupt nicht anwendbar sind. Es ist geradezu das Merkmal, an dem sich die rechte von der verderbten Vernunft unterscheidet, daß sich jene in den Grenzen der Objekte hält, die ihr zugänglich sind, und daher den Mysterien des Glaubens nicht widerstreitet, während diese über ihr Gebiet hinausgreift und zur Offenbarung in Gegensatz tritt. Ihre unberechtigten Ansprüche werden scharf zurückgewiesen: est ratio non dux theologiae sed pedissequa, serviat ancilla Hagar dominae, non imperet; imperium affectans aede eliminetur (71)!

In dem eben angeführten Zitat war des Dienstes gedacht, den die Vernunft der Theologie leisten soll. Worin besteht er? Wieweit geht überhaupt das Recht der Vernunft in der Dogmatik? Aus den diesbezüglichen Ausführungen treten drei Gesichtspunkte hervor, von denen die ersten beiden den formalen, der dritte den materialen Vernunftgebrauch betreffen: 1. Die Vernunft ist das rezeptive Organ des Theologen und Christen. Die Schrift ist für Menschen geschrieben, die über den vollen Gebrauch ihrer Vernunft verfügen. Indem diese den äußeren, grammatischen Schriftsinn erfaßt, ist sie die Grundlage des tieferen Verständnisses, des Heilsglaubens und der Wiedergeburt. Dementsprechend ist auch das ewige Leben, das Ziel der Theologie, der vernünftigen Seele zugedacht (99. 24. 451). 2. Sie ist Norm zweiten Grades. Denn sie ist die Trägerin der universalen oder philosophischen Grundsätze, die, im Zusammenhang der Dinge begründet, einfach notwendig sind und darum nicht einmal durch die Schrift erschüttert werden können. Wie auf alle übrigen Wissenszweige sind sie auch auf die Theologie anzuwenden. Sie bilden die Grundlage, auf der sich die Vergewisserung der Schrift vollzieht: teils negativ, wenn die Vernunft sich gegenüber den articulis puris für nicht kompetent zu ihrer Behauptung, dann aber auch zu ihrer Verneinung auf Grund ihrer Prinzipien erklären muß, teils positiv, wenn sie den articulis mixtis zustimmt, dann aber auch aus so deutlichen Gründen wie dem Hinweis auf die Wirkungen der Schrift, die Übereinstimmung der beiden Testamente und die Erfüllung der Weissagungen die Nötigung empfindet, die Bibel als untrügliches Gotteswort anzuerkennen. Diese Nötigung ist derjenigen gleich, mit der ein gesundes Auge zur Wahrnehmung eines Objekts geführt wird, das in sein Gesichtsfeld getreten ist. Ist auf diesem Wege aber erst die Autorität der Schrift anerkannt, so geht aus ihr auch die weitere Anerkennung der in ihr enthaltenen, endlich der aus ihr abgeleiteten Sätze hervor (41. 112f.). 3. Die Vernunft ist Organ der Hilfswissenschaften, die der Theologie dienen, der principia organica, d. h. der Lehnsätze aus diesen Hilfswissenschaften zur Dogmatik. Sie gehören den verschiedensten Gebieten an. Moral, Mathematik, Astro-

nomie, Geographie, Chronologie und Geschichte werden als Zweige der Philosophie genannt, die für den Theologen brauchbar sind. Die Naturwissenschaft fördert die Erkenntnis des Schöpfers aus den Werken der Schöpfung. Die Logik vervollkommnet die Methode, die Metaphysik leitet zu Begriffsbestimmungen an. Überhaupt wird die Philosophie als die wichtigste Hilfswissenschaft neben der Kenntnis der biblischen Sprachen empfohlen. Formal befördert sie die geistige Schulung des Theologen, material dient sie dem Verständnis der in der Schrift enthaltenen articuli mixti. So ist sie zunächst eine Hilfswissenschaft der Exegese. Es ist für die Wandelung der Anschauungen bezeichnend, daß in einer Anmerkung zu diesem Satze der Herausgeber des examen, Teller, ihn dadurch zu verbessern meint, daß er die Hilfswissenschaft an Stelle der Exegese mit der Dogmatik und Moral verbinden will. Dagegen wahrt Hollatz, wenn er die articuli mixti als in der Schrift enthalten darstellt, der sie durch die Dogmatik lediglich entnommen werden, um so entschiedener die Einzigkeit seines Prinzips (70. 28).

Die Lehre von der Vernunft und Offenbarung hat im altprotestantischen System eine Parallele in der Theorie vom Gesetz und Evangelium. Dieselbe Unterscheidung, die wir bei Bestimmung des Begriffs der Theologie beobachtet haben, wiederholt sich hinsichtlich desjenigen des Gesetzes. Eine lex archetypa und ectypa werden unterschieden; erstere ist Gott selbst in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, diese die aus dem Wesen Gottes abgeleitete Vorschrift an die vernunftbegabte Kreatur, das Rechte zu tun und das Unrecht zu meiden. Die lex ectypa als das eigentliche grundlegende Gesetz ist aber auch lex naturalis. Denn sie ist für Gott natürlich, weil sie in seinem Wesen und nicht in einem einzelnen Willensakt begründet, und sie ist es für den Menschen, weil sie ihm mit den ihm anerschaffenen praktischen Prinzipien, den notiones communes, gegeben ist. Darum ist die lex naturae ausnahmslos allen Menschen zugänglich, ihr Inhalt die Lebensweise, die dem Menschen als rationalem Wesen ent-

sprechend ist. Der Sündenfall hat dies Gesetz zwar verdunkelt, aber nicht aufgehoben, vielmehr eine natürliche Erkenntnis von Gut und Böse übrig gelassen. Das beweisen die sittlichen Elementarwahrheiten, die der menschliche Intellekt bezeugt, die Röm. 2, 15 anerkannte Gesetzeskenntnis bei den Heiden, die allgemein verbreitete Scheu und Scham gegenüber gewissen unnatürlichen Sünden. Dies fragmentarische Naturgesetz ist aber von der größten Bedeutung für den Menschen: es ist die Basis seines sittlichen und religiösen Lebens, das lumen veri et semen boni; das Zeugnis des Gewissens, die natürliche Gotteserkenntnis, das Gemeinschaftsleben gehen sämtlich darauf zurück. Doch reicht es nicht aus, das Heil zu vermitteln; denn es fordert zwar den Dienst Gottes, lehrt aber nichts über die Versöhnung, die infolge des Sündenfalls die unerläßliche Voraussetzung dieses Dienstes ist.

Zu diesem dem Menschen anerschaffenen Naturgesetz hat nun die Offenbarung das Sittengesetz hinzugefügt. Es ist weder seinem Wesen noch dem Inhalt nach von jenem verschieden, denn auch das natürliche Gesetz war moralisch und der offenbarte Dekalog ist nichts anderes als eine Zusammenfassung des schon im Naturgesetz Gebotenen. Der Vorzug des Sittengesetzes ist vielmehr seine höhere Autorität als göttlich offenbartes und die höhere Vollkommenheit. Das gilt von den drei Stufen des Sittengesetzes, die Hollatz unterscheidet: zuerst das Verbot des Essens vom Baum der Erkenntnis, das den Protoplasten im Paradiese gegeben worden ist, dann die Gesetzeslehre, die sich nach dem Fall fortgepflanzt hat, endlich deren Promulgation am Sinai im Dekalog. Die Frage, wozu diese Offenbarung, die doch nichts wesentlich Neues gab, noch nötig gewesen sei, wird mit der Hervorhebung des dreifachen Zwecks dieser Gesetzgebung beantwortet: 1. Durch sie erhielt das Naturgesetz ein höheres Ansehen und größere Deutlichkeit, mithin der Mensch gesteigerte Veranlassung, ihm zu gehorchen. 2. Da das Naturgesetz den gefallenen Menschen nur äußerliche Zucht, nicht aber innere Heiligkeit lehrte, war die lex moralis ein Mittel zur Milderung und Sänftigung des Sinnes. 3. Endlich führte es zur

Erkenntnis der Sünde und leitete damit an, nach einem Erlöser von der Sünde zu fragen (997 ff.).

Das Verhältnis zwischen lex naturalis und lex moralis ist mithin dies, daß jene die Grundlage, diese deren Wiederherstellung, Ergänzung und Bekräftigung durch die Autorität des göttlichen Gesetzgebers ist.

Wenn nun schon das Sittengesetz seinen Ursprung in der Offenbarung hat, so steht es doch mit dem Naturgesetz verbunden dem Evangelium gegenüber und verhält sich zu diesem wie die Natur zur Offenbarung, die Vernunft zum Mysterium. Diese auffallende Beurteilung hat ihren Grund darin, daß das am Sittengesetz Wesentliche die lex naturalis bleibt. Diese wird durch das natürliche Licht bezeugt, ist auch durch den Sündenfall nicht gänzlich ausgetilgt worden und wird durch die Offenbarung ergänzt, aber nicht verändert. Im Gegenteil dazu ist das Evangelium vor der Vernunft durchaus verborgen; allein Christus hat es vom Vater her in die Welt gebracht (1039). Darum steht es, vom Gesetz geschieden, jenseits des Grabens, den der Sündenfall und die durch ihn veranlaßte Offenbarung gezogen haben. Aber beide Mächte wirken zusammen in der religiösen Praxis: im Prozeß der Buße bewirkt das Gesetz die Reue, das Evangelium den Glauben an Christus; zur Heiligung wirkt jenes normativ, dieses produktiv durch Mitteilung der Kraft zu dem im Gesetz geforderten heiligen Wandel; zur Erneuerung führt das eine durch Drohen, das andere durch Stärkung des Glaubens und der Erkenntnis (1041 f.).

Die Hollatzsche Prinzipienlehre ist eine klare und folgerichtige Durchführung des Gedankens einer schlechterdings supranaturalen Offenbarung. Sowohl die Theologie wie das Gesetz werden zunächst von der göttlichen Seite her, als theologia oder lex archetypa aufgefaßt. Indem jene die Hülle menschlicher Rede annimmt, wenn sie gleich ihr übernatürliches Wesen beibehält, kommt es zur inspirierten Bibel, dem eigentlichen Prinzip der Theologie. Ihre Auslegung geschieht

ohne Einmischung eines fremden Elements, allein nach Maßgabe der aus ihr selbst geschöpften Hauptgedanken, desgleichen ihre Beglaubigung nicht durch Appellation an eine außerbiblische Instanz, sondern als Wirkung des in ihr waltenden hl. Geistes. Alle anderen Beweise für die göttliche Autorität der Schrift sind nur die nachträgliche Rechtfertigung eines vorher feststehenden Tatbestandes. Wie ihr Prinzip sind nun auch der Habitus des Gläubigen und Wiedergeborenen und die Theologie supranaturale Größen. Dem natürlichen Prinzip, der Vernunft, steht es nur zu, das Offenbarungswort der Bibel auf sich wirken zu lassen, seine vollkommene Überlegenheit anzuerkennen und ihm Dienste zu leisten, die sein Wesen nicht berühren. Die Offenbarung und ihre Wirkungen stellen so einen Komplex supranaturaler Größen dar, der als göttliche Gabe in die Menschheit gelegt worden ist, dem gegenüber sich die Natur schlechthin passiv und rezeptiv verhalten muß. Sie wird von jener überwältigt, ohne daß es zu einer Vermittlung durch eine bestimmte Tatsache der religiösen Erfahrung gekommen, deren Wirkungskraft durch die Schrift mitgeteilt worden wäre.[1])

Trotz des entschiedenen Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem, der seine Prinzipienlehre beherrscht, bekundet Hollatz in ihr doch auch eine reiche geistliche Erfahrung, die das Eingreifen der supranaturalen Faktoren in die Psyche beobachtet hat.[2]) Das zeigt seine Darstellung der geistlichen Ohnmacht der natürlichen Vernunft (s. o. 22) und der wiedergebärenden Kraft des Schriftworts (16 ff.). Von diesen beiden Interessen aus ist die Bearbeitung des dogmatischen Lehrstoffs zu einem geschlossenen Ganzen geschaffen, das die Reihe der genuin orthodoxen Systeme durchaus würdig beschließt.

Es ist nicht möglich, über das eben Gesagte hinaus einen vorherrschenden Gesichtspunkt im Hollatzschen examen nachzuweisen. Das entspricht nur dem Charakter der dogma-

[1]) Dorner, Geschichte d. prot. Theol. 255 u. ö.; Ihmels, Wahrheitsgew. 13 f.; 20 ff.; 209 ff.

[2]) So auch Grützmacher, Wort u. Geist, 269, Anm.: „Hollatz beobachtet das religiöse Leben scharf."

tischen Produktion des altprotestantischen Zeitalters.[1]) Ebenso das andere: bei genauerem Zusehen zeigt das scheinbar so festgefügte Lehrgebäude unausgeglichene Elemente, die es nicht als organisch gewachsenes, sondern aus heterogenen Bestandteilen zusammengestelltes Gebilde erweisen. Wir weisen auf folgende hin:[2])

1. Der Verfasser verzichtet aus dogmatischem, genauer polemischem Interesse auf die Orientierung mancher seiner Sätze an der religiösen Wirklichkeit, der er dienen will. Das ist am deutlichsten bei der Lehre von dem Unterschied zwischen Inspiration und Offenbarung oder einer Inspiration von Bekanntem, die aller Erfahrung bar und nichts als eine Konstruktion ist, durch welche die Unfehlbarkeit der Schrift sichergestellt werden soll.

2. Es wird versucht, die Autorität der Schrift und dann weiter das ganze dogmatische Lehrgebäude auf die geistliche Erfahrung zu begründen, die der Protestantismus mit der Schrift gemacht hat. Aber diese bezieht sich in Wirklichkeit nur auf einen Teil des Inhalts der Bibel und erweist die Schrift jedenfalls nicht als die bis in den Wortlaut hinein unfehlbare, autoritative Zusammenfassung der Offenbarung. Die Lehre von der Infallibilität der Schrift ist vielmehr ein Postulat und die Behauptung der Evidenz auch dieses Prinzips (s. o. 11 f.) das Eingeständnis der Unbeweisbarkeit dieses Postulats. Dann kann aber die Wahrheit der dogmatischen Lehren nicht ohne weiteres aus der Bibel erwiesen werden.[3])

3. Das System schwebt noch in anderer Hinsicht in der Luft: es enthält vieles, was seinen Ursprung nicht aus der Schrift, sondern aus der kirchlichen Lehrüberlieferung und der allgemeinen Wissenschaft genommen hat. Den Hinweis darauf läßt die Hollatzsche Prinzipienlehre vermissen. Jedenfalls ist die Schrift das Prinzip der Theologie nicht in dem

---

[1]) Ihre Charakteristik bei Troeltsch, a. a. O. 137 f.

[2]) Hier sollen einige für Hollatz bezeichnende Punkte hervorgehoben, nicht aber eine Kritik der orthodoxen Lehre von der Schrift gegeben werden, was nach Rothe, Zur Dogmatik, 120 ff., Dorner, 539 ff., Kaftan, Diss., 28 ff., Stange, Was ist schriftgemäß? überflüssig sein dürfte.

[3]) Kirn, Grundriß d. ev. Dogmatik, 29.

Sinne, als ob deren gesamter Lehrinhalt aus ihr geschöpft wäre.

4. Ebensowenig wie für die Dogmatik ist die Schrift für das neue Leben des Gläubigen das einzige Prinzip. Das zeigt der Abschnitt (s. o. 16 f.), in dem der Begründung dieses geistlichen Lebens durch die Schrift eine Empfänglichkeit vorangestellt ist, die ein schon einigermaßen kräftiges geistliches Leben (vgl. S. 16, 1 u. 4) in sich schließt.

5. Nicht gelungen ist es endlich, ein Verhältnis zur Offenbarungsgeschichte herzustellen. Jesus Christus und die Bibel erscheinen als zwei einander parallel laufende, durch keine Beziehung verbundene Offenbarungen (s. o. 6). Lediglich in der dem Grundtexte zuerkannten höheren Dignität vor den Übersetzungen liegt die Beachtung des historischen Moments enthalten. Denn wenn das Ansehen der Schrift hauptsächlich auf die geistlichen Wirkungen begründet wird, die von ihr ausgehen, ist kein Grund vorhanden, den Grundtext höher als die Übersetzungen einzuschätzen, eher zum Gegenteil, da zum Zwecke der Erbauung diese vor jenem verwendet werden.

Aus dem allen ergibt sich aber, daß das orthodoxe System, wie es von Hollatz dargestellt wird, nicht aus der ihm vorangestellten Prinzipienlehre entwickelt,[1]) sondern aus ungleichartigen Bestandteilen zusammengefügt ist. Ein Überblick über die Ausbildung dieses Systems auf der durch die Namen Luthers, Melanchthons und Johann Gerhards bezeichneten Entwicklungslinie[2]) wird dies bestätigen und zugleich den Beweis liefern, daß Hollatz tatsächlich der Vertreter dieser altprotestantischen Prinzipienlehre ist, als den wir ihn bisher angesehen haben.

Die Bestimmungen der orthodoxen Dogmatik über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung gehen im letzten Grunde auf das religiöse Erleben Luthers mit den Offenbarungsautoritäten Gesetz und Evangelium zurück. Das eine hatte

[1]) S. auch Stange, Was ist schriftgemäß? S. 7, u. Die system. Prinzipien in der Theologie des Joh. Musäus, S. 46.

[2]) Ich folge dabei der Darstellung Troeltschs in seinem mehrfach zitierten Buche.

ihn in die Schrecken der Gewissensnot hineingetrieben, das andere durch den Glauben in die Gemeinschaft des gnädigen Gottes geführt; beide waren in der Schrift an ihn herangetreten. Infolge seiner Erlebnisse sah er den genuinen Ausdruck des göttlichen Willens allein im Evangelium; in der Beurteilung des Gesetzes unterschied er zwischen Inhalt und Form. Inhaltlich ist es eine Kundgebung der gnädigen Absichten Gottes, die auf Herstellung eines rechten Verhältnisses des Menschen zu ihm gerichtet sind, und geht darin mit dem Evangelium zusammen, aber die Form, in der diese Absichten ausgesprochen werden, ist drohend und unerbittlich, also vom Evangelium verschieden, menschlich, tyrannisch, ja teuflisch. Nach seinem Inhalt gehört das Gesetz in die Sphäre der Offenbarung, der Form nach in die der Vernunft. Also entsprechen diese zwei Seiten der aus Christo geschöpften, offenbarten und der natürlichen Gotteserkenntnis.[1])

Diese Lutherschen Gedanken werden ermäßigt in Melanchthons Lehre von der Buße, der praktischen Verwertung des Schemas von Gesetz und Evangelium, das bereits in der ersten Ausgabe der loci als die Grundlage der Theologie erscheint. Das Gesetz leitet in die Buße, indem es den Menschen seiner Unfähigkeit, es wirklich zu erfüllen, überführt; ihr tritt alsbald der aus dem Evangelium gewonnene Glaube gegenüber, der die Gnade Gottes ergreift und dadurch Heil, Frieden und Erneuerung erlangt. Melanchthons Verständnis des Evangeliums und zugleich des ethischen Prozesses, in dem sich durch die Tötung des alten und die Erweckung des neuen Menschen die Besserung des Lebens vollzieht, ist in dieser Theorie, dem Kern seines religiösen Denkens, zusammengefaßt. Eine Beziehung zwischen ihr und seiner philosophischen Bildung, m. a. W. der Vernunftsphäre, hat er fürs erste unter dem übermächtigen Einfluß Luthers nicht hergestellt. Vielmehr beschränkte er sein Interesse zunächst auf die formalen Disziplinen dieser Sphäre, Dialektik, Rhetorik u. a., und stellte sie zurück, soweit sie sachlichen Inhalts war.

---

[1]) Vgl. Gottschick, RE.[3], VI, 636 ff.

Aber der Rückschlag trat ein und führte zur Darstellung eines Verhältnisses des Gesetzes zur Vernunft. Dies geschah, als Melanchthon den Determinismus preisgab, den er auf Grund Lutherscher Anregungen bisher vertreten hatte. Jetzt meinte er, die Ausschließlichkeit der göttlichen Gnade auch ohne diesen, den er nunmehr als eine Übertreibung seines großen Mitarbeiters beurteilte, behaupten zu können. So gab er der Vernunft und Freiheit des Menschen das weite Gebiet der natürlichen Sittlichkeit und der bürgerlichen Gerechtigkeit zurück. Schöpfungsmäßig ist dem Menschen ein Komplex sittlicher Ideen mitgeteilt, der Inhalt der ratio oder lex naturae. Ursprünglich war sie mit der lex divina identisch, doch ist diese durch den Fall Adams verdunkelt worden, so daß eine neue Gesetzesverkündigung notwendig wurde, die denn auch im Dekalog erfolgt ist. So ist es zu zwei, im Grunde zusammenhängenden Gesetzen gekommen. Wenigstens die zweite Tafel des Dekalogs ist nichts anderes als eine von Gott vollzogene Zusammenfassung der natürlichen Sittlichkeit, und zumal alle Erkenntnis des Gesetzes, die wir bei dem von der Offenbarung nicht berührten Menschen finden, beruht auf den angeborenen sittlichen Ideen. Mithin entspricht das Gesetz der Natur des Menschen, sein Inhalt stimmt mit dem Inhalt der Vernunft zusammen; es ist seinem Wesen nach selbst Vernunft. Das Evangelium dagegen ist die Offenbarung der göttlichen Mysterien, die ohne es verborgen geblieben wären. Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, Vernunft und Offenbarung ist nun auch eine klare Vermittlung zwischen den auf beide Prinzipien aufgebauten Wissenschaften, der zur Vernunftsphäre gehörenden humanistischen Bildung und der von der Offenbarung ausgehenden neuen Theologie gefunden und damit die Grundlage der entstehenden protestantischen Wissenschaft gelegt. Diese Verbindung ist das eigenste Werk Melanchthons, zugleich ein von der religiösen Ideenwelt Luthers abliegendes: die Verschmelzung der evangelischen Erkenntnis mit der antiken Weltanschauung, genauer dem Stoizismus Ciceros, des Normalphilosophen des Humanismus, vollzogen durch die allem Extremen abholde, auf Maß und Ordnung, Folgerichtig-

keit und Durchsichtigkeit bedachte Gelehrtennatur des praeceptor Germaniae.

Den beiden Prinzipien, deren Verhältnis in der ausgeführten Weise bestimmt worden war, entsprechen die beiden genera doctrinae, Philosophie und Theologie. Die erstere bearbeitet die Vernunftsphäre; von der Betrachtung des Natur- und des Sittengesetzes in der Naturwissenschaft und der Moral steigt sie zum Gottesgedanken, der Erkenntnis eines weisen, gütigen und gerechten Gesetzgebers auf. Nicht weniger ist die Offenbarungswissenschaft der Theologie nach Melanchthons Darstellung am Gesetzesbegriff orientiert. Schon sein erster Aufriß der reformatorischen Erkenntnis war es gewesen, insofern als er einen Niederschlag der durchs Gesetz wachgerufenen Gewissensnöte Luthers darstellte. Nachdem aber Melanchthon im natürlichen Gesetz die grundlegende Offenbarung Gottes gefunden hatte, lag um so weniger Grund vor, von diesem Schema abzugehen. Also stellt er an die Spitze seiner Dogmatik den Gottesbegriff, der dem Vernunftgesetz entspricht und den er sich von der Offenbarung nur bestätigen und ergänzen läßt: den Begriff einer mit den erwähnten Eigenschaften der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit ausgestatteten geistigen Substanz. Damit wird zum Ausgangspunkt der Dogmatik ein Begriff gemacht, der jedenfalls nicht in der Bibel wurzelt. Und diese Orientierung am Gesetz gibt der durch Melanchthon inaugurierten Theologie des Luthertums auch weiterhin das Gepräge.

Wir finden diese Grundgedanken auf der Höhe altprotestantischer Wissenschaft wieder bei Johann Gerhard. Die melanchthonische Gewinnung der Gotteserkenntnis aus Physik und Ethik kehrt hier in der Unterscheidung zwischen der cognitio Dei naturalis und insita wieder, die Beziehung des Offenbarungsinhalts auf das Gesetz in der Satisfaktionslehre; die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vernunfterkenntnis und Offenbarungslehre ist der eigentliche Inhalt der orthodoxen Prinzipienlehre. Suchen wir deren Hauptlinien herauszustellen! Aus den beiden Erkenntnisquellen Vernunft und Offenbarung gehen zwei qualitativ ganz verschiedene Erkenntnissphären hervor; die eine bezieht sich auf das natürliche

Leben und die bürgerliche Gerechtigkeit, die andere auf die göttlichen Mysterien und die wahrhaft guten Werke, die geistlichen Seelenregungen zufolge getan werden. Das gute Recht ihrer Sonderexistenz beruht darin, daß das Prinzip jeder von beiden der von Aristoteles aufgestellten Forderung der Evidenz entspricht, für die Vernunftsphäre die notiones communes, für die Offenbarungswissenschaft die inspirierte Bibel, die sich durch das testimonium spiritus sancti dem Selbstbewußtsein des Gläubigen unmittelbar bezeugt. Durch Aufrechterhaltung dieser Trennung wird einem Konflikt der beiden Autoritäten vorgebeugt, genauer gesprochen — denn die herrschende Tendenz war auf die Sicherung der Offenbarungsautorität gerichtet — dem Dreinreden der Vernunft in die Angelegenheiten der eben Genannten gewehrt. Jeder dahin gehende Versuch wird nach aristolischem Verfahren als eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* abgewiesen.

Objekt der Theologie ist danach die Bibel, deren Bedeutung zwiefach: religiös angesehen, ist sie das Medium der Wiedergeburt des Sünders zum ewigen Leben, theologisch die Sammlung der oracula divina, das Kompendium der untrüglichen Lehre. In der Ausgestaltung der Lehre von der Schrift durch die orthodoxe Dogmatik wiegt das zweite Interesse, das Verlangen nach der Sicherstellung der Irrtumslosigkeit der aus der Schrift geschöpften, das Heil in sich schließenden Lehre, vor, zumal seitdem auf dem Regensburger Religionsgespräch des Jahres 1601 durch die Jesuiten die Frage nach einer die Kontroversen entscheidenden Instanz aufgeworfen worden war. Man suchte, eine der päpstlichen ebenbürtige, ja sie noch überbietende Garantie der Wahrheit für die evangelische Kirche nachzuweisen und meinte, sie in der Schrift und den Lehren von ihrer absoluten Göttlichkeit, ihrem unmittelbar göttlichen Ursprung, ihrer Parallelsetzung zu Jesus als einer zweiten Menschwerdung Gottes gefunden zu haben. Man glaubte an ihr die unerschütterliche, von allem Menschlichen freie Grundlage der Kirche zu besitzen.

Das Recht der Vernunft in der Theologie formuliert Gerhard in dem Satze vom dreifachen Vernunftgebrauch, dem usus organicus, catasceuasticus und anasceuasticus. Da der

zuletzt genannte nichts anderes als die Anwendung der beiden anderen usus in der Polemik bedeutet, so kann hier füglich an ihm vorübergegangen werden. Der usus catasceuasticus oder aufbauende Vernunftgebrauch bewirkt bei den Atheisten Aufmerksamkeit und Verständnis für die Offenbarung, ohne daß doch deren Vorrang vor der Vernunft dadurch beeinträchtigt würde, die vielmehr tanquam famula et ministra ihr den Weg bereitet und ihrer Verherrlichung dient. Mit dieser Verhältnisbestimmung ist nun auch die Stellung des Christentums zu den anderen Religionen formuliert, vornehmlich aber dessen Anknüpfung im natürlichen Menschenwesen nachgewiesen: Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis ist das Sittengesetz, das dem Menschen angeboren ist, die lex naturalis. Durch den Sündenfall ist sie und mit ihr die natürliche Gotteserkenntnis alteriert worden. Darum mußte sie wiederhergestellt werden. Das geschah erst durch die Offenbarung des Dekalogs, im höchsten Sinne durchs Evangelium, das dem Sünder die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi anbietet und dadurch die Erfüllung des göttlichen Willens herbeiführt, dessen Ausdruck schon die Uroffenbarung gewesen war. So steht die Idee des Gesetzes am Ende wie am Anfang der Darstellung des Christentums in der orthodoxen Dogmatik.

Neben ihr, die die eigentlich herrschende Theorie ist, stellt sich als ein Fremdkörper innerhalb des Systems die metaphysische Spekulation dar, die in den Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften vorliegt. Sie ist schon gegen Ende des Reformationsjahrhunderts — also nicht erst im Gefolge des Regensburger Gesprächs — in der Artistenfakultät aufgekommen und hat sich zumal von Helmstädt aus rasch verbreitet. Sie diente hauptsächlich als Hilfsmittel zur Definition von allerlei Terminis; aber während die moralisch-kosmologische Gotteserkenntnis an den Lebensnerv des ganzen Systems heranreicht, ist ihre Bedeutung im großen und ganzen nur eine formale und ornamentale geblieben. Ihrem Nutzen verwandt ist der usus organicus rationis, die Verwendung von Hilfswissenschaften der Theologie. Dazu gehören einmal die geographischen, physikalischen, kosmologischen und andere Notizen, die man aus einem reichen Kollektaneenschatze zur

Erklärung der Schrift herübernahm, sodann die methodischen Wissenschaften, Logik, Grammatik und Rhetorik, deren Anwendung den wissenschaftlichen Charakter der Theologie ausmachte. Hier findet die von Melanchthon herbeigeführte Verwendung der humanistischen Bildung im Dienste der von Luther begründeten Bibeltheologie ihren Ausdruck.

Es liegt auf der Hand, daß die Grundgedanken dieser Anschauung bei Hollatz sämtlich wiederkehren, daß wir es in ihm also tatsächlich mit einem Vertreter des orthodoxen Systems zu tun haben. Was wir an seiner Prinzipienlehre beobachtet, das Nebeneinanderbestehen ungleichartiger Momente, gilt demnach für dies System überhaupt. Aus zwei Quellarmen zusammengeflossen, hat es die völlige Vereinigung seiner Bestandteile nie erreicht, dazu waren diese zu verschiedener Natur. Antiker und christlicher Idealismus, Offenbarungsgeschichte und Erfahrungswissenschaft, Humanismus und Reformation, Luther und die seiner religiösen Genialität erschlossene Bibel, Cicero und die antike Popularphilosophie haben ihre Gaben zu seiner Entstehung beigetragen.[1]) In dem universalen Geiste Melanchthons fanden sich die heterogenen Elemente zusammen. Er begründete ihre Verbindung auf die Lehre vom lumen naturale, der naturalis ratio, der lex naturae als der allen Menschen gemeinsamen Basis. So erhob sich das zweistöckige Gebäude der natürlichen und der geoffenbarten Theologie auf einem durchweg rationalen Fundament. Wir sahen dementsprechend den Begriff des Gesetzes als den das Ganze beherrschenden, an die unmittelbar gewissen Prinzipien wendet sich die göttliche Offenbarung in der hl. Geschichte und der inneren Erfahrung des Christen, um von ihnen anerkannt zu werden, endlich schreiben sie die Denkgesetze vor, durch welche alle Erfahrungen zur wissenschaftlichen Erkenntnis verbunden werden. Aber so einflußreich der rationale Faktor, der einzige ist er doch nicht. In den Sätzen vom testimonium spiritus sancti, der fiducia als der eigentlichen Glaubensfunktion, die das geistliche Leben begründet und einen Vorschmack des ewigen Lebens gibt, und dem

[1]) Die Nachweise bringen Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Bd. VI, 225ff.; VII, 30 u. Maier, ebenda, Bd. XI, 90ff.

Wort Gottes als Gnadenmittel tritt eine dem Wesen der Religion entsprechendere geistliche Argumentation neben die rationale. Man faßt darum nur die eine Seite ins Auge, wenn man zwischen der orthodoxen Dogmatik und der Aufklärung nur eine gerade Verbindungslinie findet.[1]) Man übersieht dabei den starken Einschlag religiösen Lebens, der von Luther und seinem Bibelverständnis her dem altprotestantischen System eignet. Wir haben ihn bei Hollatz noch wahrgenommen. Aber das ist gewiß: wenn die Vernunftsphäre eine stärkere Ausbildung durch die zunehmende Welterkenntnis erfuhr, wie es bereits im ersten Jahrhundert nach Melanchthons Tode der Fall gewesen ist, und wenn anderseits die starke Strömung religiöser Erregung verlief, die aus der Reformation entsprungen war, dann lagen im orthodoxen System selbst die Momente bereit, die nunmehr als die Grundzüge des Rationalismus zutage traten.

II.

Sechzehn Jahre nach dem Erscheinen des examen des Hollatz veröffentlichte Joh. Franz Buddeus in Jena seine institutiones Theologiae dogmaticae, 1723. Die Prinzipienlehre wird in dem ersten Buche vorgetragen, dessen erstes Kapitel de religione et theologia, das zweite de revelatione et scriptura sacra handelt.

Buddeus geht von der natürlichen Gotteserkenntnis aus, die unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein des Menschen gegeben ist.[2]) Seine Kreatürlichkeit und Abhängigkeit schließt den Hinweis auf einen allmächtigen und allweisen Schöpfer ein, in der menschlichen Vernunft und Willensfreiheit ist die

[1]) Kaftan, Die Wahrheit d. christl. Religion, 171 f.

[2]) Freilich nicht als unverlierbarer Besitz, wofür die Atheisten Beweis sind, sondern als naheliegende Möglichkeit der Gotteserkenntnis, verbunden mit dem Verlangen, die Lehre von Gott zu hören, zu erwägen und zu verstehen, 264.

Verpflichtung zu seinem Dienste enthalten. Das Abhängigkeitsgefühl (scire se ab ente supremo prorsus dependere), die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis und das Vermögen, Gehorsam zu üben, bilden die Voraussetzungen der Religion, diese im allgemeinsten Sinne als Anerkennung eines höchsten Wesens und der Verpflichtung zu seinem Dienste verstanden. Weiteres Nachdenken findet auch den natürlichen Gottesbegriff: ein höchstes Wesen, das mit vollkommenem Intellekt, höchster Weisheit, voller Willensfreiheit, mit Ewigkeit und Unveränderlichkeit, Allmacht, Güte, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Heiligkeit ausgestattet ist. Weitere Momente dieses Begriffs sind: Gott als Ursache aller Dinge — seine Verehrung mit Furcht und Liebe verbunden, die es nicht gäbe, wenn er sich nicht in Beziehung zu den Menschen gesetzt hätte, und die Tatsache einer Weltregierung, die alles umfaßt und ordnet. Nunmehr kann sich der Dogmatiker der Art und Weise der Gottesverehrung zuwenden. Dem Wesen Gottes als des Absoluten wird allein der Monotheismus gerecht. Weil Gott die höchste Weisheit ist, entspricht ein den Forderungen der Vernunft gemäß geführtes Leben seinem Dienste. Was in ihm Gutes geschieht, empfängt von seiner Güte den Lohn, die Übeltaten werden von seiner Gerechtigkeit gestraft. Da jedoch die kurze Zeitspanne dieses irdischen Lebens zum Vollzug dieser Vergeltung nicht ausreicht, ist ein Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe notwendig anzunehmen, das übrigens auch aus anderen Gründen gewiß ist. Endlich begreifen Vernunft und Erfahrung Gott als das höchste Gut für den, der mit ihm Gemeinschaft pflegt. Darin wurzelt die moralische Weltordnung, der der Mensch entspricht, wenn er sich Gotte in Liebe, Ehrfurcht, Vertrauen, Gehorsam und Dankbarkeit hingibt. Zu weiterem leitet die Offenbarung an. Diese Vernunftlehre ist allen Menschen zugänglich: wer gesunde Sinne besitzt, muß ihr alsbald zustimmen. Auch das Zeugnis des Gewissens bei den Heiden, wie es Röm. 2 angerufen wird, hängt mit ihr zusammen.

Aber dieser natürlichen Gotteserkenntnis sind Schranken (§§ 1—14) gezogen. Sie ist zwar vollständig wahr, reicht aber nicht aus, den Menschen, der in der Sünde dahinlebt,

zum Heil zu führen. Dazu genügt die Erkenntnis des Wesens Gottes und seiner Forderungen nicht, vielmehr ist auch Kenntnis des Weges, der zu ihm führt, und Kraft ihn zu gehen notwendig. Neben diesem hauptsächlichsten zeigt die natürliche Gotteserkenntnis noch andere Mängel. Wie unvollkommen ist sie und bald erschüttert, verglichen mit der aus der Offenbarung geschöpften! Ohne diese gibt es auch keine vollkommene Sündenerkenntnis. Wo vollends lediglich vom Standpunkt der Vernunft aus die Gerechtigkeit Gottes erwogen wird, muß alle Hoffnung dem Sünder zerstört werden. Denn er weiß von sich aus kein Mittel, ihr genug zu tun. Wer die natürliche Religion für ausreichend zum Heil erklärt, z. B. Herbert v. Cherbury, nennt zwar die Reue als das Mittel, rein von Sünden zu werden und Gott zu versöhnen, sie sei von der Vernunft empfohlen und von den Heiden anerkannt. Dennoch ist sie unzulänglich. Bis zur Erkenntnis des sündigen Verderbens, das jedem Menschen von Natur anhaftet, dringt die rationale Sündenerkenntnis ebensowenig durch, wie sie den Schmerz zu wecken versteht, der zur vollkommenen Reue gehört, und die Erfahrung überführt jeden, der sich allein von seiner Vernunft führen läßt, daß das gänzliche Zerbrechen der in mannigfaltigen Erscheinungen zutage tretenden bösen Lust über die natürliche Kraft hinausgeht. Und jeder Tag häuft neue Sünden auf die alten. Also bedarf es, um der Gerechtigkeit Gottes genugzutun, neben der Reue noch eines anderen, des Opfers. Davon weiß die Vernunft nichts; Buddeus ist geneigt, die Opfer der Heiden nicht aus ihr, sondern von hebräischen Traditionen abzuleiten. Ist aber auf diesem Wege die Vernunft zur Erkenntnis ihrer Unzulänglichkeit gekommen, dann wird ihr diese durch das Zeugnis der hl. Schrift ausdrücklich bestätigt: allein in Christo ist das Heil dargeboten, d. h. doch, daß es bei der Vernunft, die Christum nicht kennt, vergebens gesucht wird, vielmehr eine Offenbarung unerläßlich ist (§§ 16—18).

Trotz alledem ist die unzulängliche natürliche Religion auch für die höhere, geoffenbarte von Wichtigkeit. Denn sie bietet die Grundbegriffe jeder Religion, ohne die es nur Religionslosigkeit oder finsteren Aberglauben geben kann.

und läßt die Eigentümlichkeiten der Offenbarungsreligionen erkennen. Demnach sind die Fundamentalbegriffe der natürlichen der Maßstab für die Wahrheit der geoffenbarten Religion. Eine Offenbarung, die mehrere Götter lehrte, müßte abgelehnt werden, weil die Vernunftlehre von dem einen Gott evident ist; was der göttlichen Gerechtigkeit, Heiligkeit oder Güte zuwider liefe, die durch die Vernunft feststehen, würde sich vergebens um das Ansehen einer Offenbarung bemühen. Hier erscheint die natürliche Theologie als das in der menschlichen Natur Begründete und dadurch Gewissere, vor dem sich die Offenbarung erst auszuweisen hat.

Ferner tut sie Führerdienste. Wenn das natürliche Licht nicht hinreicht, zum Heile zu bringen, so schließen wir daraus auf die Notwendigkeit einer Offenbarung, in der Gott dem Menschen den Weg aus seinem Elende hinaus zeigt, den er im Gefolge der Vernunft und aus natürlicher Kraft nicht hat finden können. Zwischen wahrer und falscher Offenbarung lehren ebenfalls wieder die Grundbegriffe der natürlichen Religion unterscheiden.

Endlich weist sie durch die ihr anhaftenden Mängel, infolge deren sie als Führerin zum Heil unzulänglich ist, über sich hinaus. Ihre Unvollkommenheit besteht hauptsächlich darin, daß sie manches überhaupt nicht kennt, dessen Kenntnis heilsnotwendig ist, z. B. die Versöhnung, anderes nur unvollkommen weiß, z. B. das Wesen Gottes, den die Vernunft zwar als das höchste Gut versteht, ohne jedoch die Konsequenz der Tat zu ziehen, oder das Wesen des Menschen, von dem ihr weder der Ursprung, noch der Sündenfall, noch dessen Folgen genügend bekannt sind. So ergeben sich drei Anforderungen, die die natürliche Theologie an die Offenbarung stellt:

1. Sie darf nichts enthalten, was den klaren Lehren jener zuwiderliefe.

2. Sie muß dort ergänzen, wo die Vernunft versagt, und zwar vollständig, evident und in einer Gottes würdigen Weise.

3. Sie muß für alle Menschen bestimmt oder universal sein. Eine Ausnahme widerspräche den Grundbegriffen der natürlichen Theologie von Gottes Gerechtigkeit und Güte.

Auf Grund dieser Lehre von der natürlichen Religion und ihren Grenzen kann nun der Wahrheitsbeweis für die verschiedenen Stufen der geoffenbarten Religion erbracht werden. Es geschieht durchweg nach dem Schema, daß zunächst aufgezeigt wird, wie die Offenbarung mit den Grundgedanken der natürlichen Religion übereinstimmt, dann aber wie sie die Lücke, die jene gelassen hat, ausfüllt, nämlich durch die Idee des Opfers. Sonach bleibt die Vernunft die Instanz, der gegenüber sich die Wahrheiten der Offenbarung ausweisen müssen: aut ex ipso rationis lumine innotescunt, aut eius defectum supplent, adeoque eidem minime adversantur (S. 37). Auf der anderen Seite geben die Formen der Offenbarung und die Umstände, unter denen sie geschehen ist, ihr eine besondere Autorität, so daß sie die natürliche Gotteserkenntnis erst recht zu stützen vermag.

Die erste Offenbarung nach dem Sündenfall ist dem Adam (Gen. 3, 15; S. 107) gegeben und dann auf dem Wege mündlicher Überlieferung den Patriarchen mitgeteilt worden. Sie entspricht der Vernunftlehre, wenn sie den Dienst des einen Gott-Schöpfers und den Glauben an die Vergeltung im Jenseits lehrt, der sich durch ein rechtschaffenes Leben bezeugen müsse. Auch das Mysterium der göttlichen Trinität, das dieser ersten Stufe der Offenbarungsreligion nicht fremd war, widerstreitet der rechten Vernunfterkenntnis nicht. Eine Ergänzung der Vernunft geschieht in der Patriarchenreligion durch das Opfer. Der grausame Brauch des Schlachtens von Tieren zum Wohlgefallen Gottes liegt der Vernunft fern, wie denn auch heidnische Philosophen an ihm Anstoß genommen haben; hier aber ist er der Ausdruck der Hoffnung auf den zukünftigen Versöhner. Diese Darstellung läßt die Menschheitsentwicklung von einer doppelten religiösen Ausstattung ausgehen: mit der Schöpfung ist dem Menschen die natürliche Offenbarung, alsbald nach dem Sündenfall (S. 44, 50 u. ö.) deren Ergänzung durch die übernatürliche mitgeteilt worden. Mit dieser nahmen die Veranstaltungen ihren Anfang, durch welche Gottes Weisheit den durch den Fall gestifteten Schaden wieder zu heilen begann. Das Heidentum entstand aus diesen beiden Faktoren sowie einem noch hinzukommen-

den dritten, der ebenfalls mit dem Sündenfall gegeben ist: den bösen Affekten des Menschen. Sie waren von verhängnisvoller Wirkung. Denn während die Heiden an dem auf Tradition von Adam her beruhenden Opfer festhalten und der Vernunft die Erkenntnis Gottes, der Notwendigkeit seiner Verehrung und der moralischen Lebensordnung verdanken, ist ihre Vernunft durch jene Affekte doch so weit korrumpiert worden, daß sie sich zum Polytheismus, bei einigen Philosophen auch zum Atheismus verirrt hat. Vor beidem hätte sie der rechte Gebrauch der natürlichen Theologie und der Vernunft bewahren können (§§ 23—25).

Während die Beeinträchtigung der Erkenntnis durch eine verkehrte Willensrichtung in diesem Zusammenhange nur erwähnt wird, wird sie in dem Kapitel de statu hominis post lapsum eingehender behandelt. Zu der intima corruptio totius naturae humanae et ad prava quaevis inclinatio, welche die Folge des Sündenfalls, zählt auch die Schwächung des Intellekts. Der Unwiedergeborene neigt dazu, sinnliche Objekte vorzustellen, ist aber unfähig zu einer lebendigen, wirkungskräftigen Erkenntnis der göttlichen Dinge. Dazu gesellen sich die mannigfaltigen Schwächen des Intellekts: Unwissenheit, Irrtum, Verwirrung und Mangelhaftigkeit der Vorstellungen, Unbeständigkeit des Urteils, Selbsttäuschung gerade in den Fragen, die sich auf das Heil beziehen. Das beweist aber die Verderbtheit der Vernunft und ihre Gegensätzlichkeit zur Offenbarung und zwar nicht nur als Zusammensetzung aus einzelnen Unvollkommenheiten, sondern als eine verkehrte Grundrichtung, die letztlich im perversen Willen wurzelt. Seine Äußerungen vermehren die Korruption des geistigen Vermögens, daß er nämlich Schädliches begehrt und Heilsames ablehnt. Das Gedächtnis ferner läßt fallen, was es bewahren sollte, und bewahrt, was es vergessen sollte. Die Phantasie endlich, nur allzuoft unter dem Einfluß des Leibes, wird zügellos und verderbenbringend. So ist allenthalben die geistige Beschaffenheit des von dem Lichte der Offenbarung Nichterleuchteten Verfinsterung und Torheit. Dafür daß dies auch gegenüber der göttlichen Wahrheit der Fall ist, kann auf die gegnerischen Richtungen jener Zeit, auf Skeptizismus, Ra-

tionalismus und Naturalismus hingewiesen werden als auf Beweisgründe, die alle anderen entbehrlich machten. Nicht in Mitleidenschaft mit der Depravation der Vernunft d. h. des menschlichen Denk- und Erkenntnisvermögens ist die ratio obiective spectata gezogen, die evidenten rationalen Prinzipien der Logik, Physik, Metaphysik und Moral. Sie stehen nach wie vor dem Sündenfall in ungebrochener Gültigkeit und in Harmonie mit der Offenbarung, so lange sie in ihrem Zuständigkeitsbereich bleiben und nicht auf supranaturale Objekte angewendet werden (S. 786—95).[1])

Wenden wir uns der Beurteilung der Offenbarungsreligionen wieder zu! Die Uroffenbarung, die dem Adam gegeben und den Patriarchen überliefert worden war, wurde wiederhergestellt und erweitert durch Moses. Für dessen Lehre kann daher, weil sie in der Hauptsache mit jener übereinstimmt, ein klarer und ausreichender Wahrheitsbeweis geführt werden. Die Grundgedanken der Vernunftreligion und die Forderungen der vernünftigen Sittlichkeit kehren im Mosaismus wieder und werden ergänzt durch die Lehren vom Ursprung der Welt und des Menschen, vom Sündenfall der Menschen und der Engel und dem Ursprung des Übels, besonders aber durch die Lehren von der Vergebung der Sünde und der Sühne durch Opfer. Ein Beweisgrund für die Wahrheit des Mosaismus, der ihm eigentümlich ist, sind die Wunder. Dadurch, daß Moses Wunder tat, sind die, welche sie erlebt haben, von der göttlichen Sendung dieses Propheten überzeugt worden; die Überlieferung von ihnen erhält die Juden noch immer, ungeachtet des Spottes und der Verfolgungen, die sie treffen, im Glauben ihrer Väter. Aber wird das Judentum auch der letzten Anforderung gerecht, die, wie wir oben sahen,

---

[1]) Ich kann Gaß (III, 154) nicht zustimmen, wenn er in diesen eindringenden psychologischen Erörterungen die Erbsünde als werdende Macht der Sünde dargestellt und Buddeus im Widerspruch zur kirchlichen Form des Dogmas findet. Vielmehr ist sie auch diesem Dogmatiker eine wirkende Macht, „Grund und Quell aller Tatsünden", peccatum peccans (Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche, 167, 175). Vgl. die Erörterung des Verhältnisses von pecc. habituale u. p. actuale bei Frank, System d. chr. Wahrheit, I, 463 ff.

aus der natürlichen Theologie an die Offenbarung gestellt wird, daß sie nämlich allen Menschen gelte? Buddeus bejaht es. An der mosaischen Religion werden primäre nnd sekundäre Elemente unterschieden. Die ersteren — Glaube an einen Gott, moralische Gottesverehrung und Vergebung der Sünden durch den Glauben an einen zukünftigen Erlöser, dessen Versöhnungstod durch Opfer vorgebildet wird — stimmen mit der Uroffenbarung überein und bezeichnen den für alle Zeiten gültigen Heilsweg, den auch diejenigen Heiden gefunden, die die Patriarchenreligion rein bewahrt hätten. Sekundär ist am Judentum die Erwählung Israels zum Bundesvolk, besonders auch die Beschränkung der messianischen Hoffnung auf dieses. Gott hatte allen Völkern dasselbe Verhältnis und dieselbe Lehre angeboten, aber diese haben sie abgelehnt. Darum hat Israel die Aufgabe überkommen, die Offenbarungslehre zu bewahren und an die anderen Völker weiterzugeben, für die sie von Haus aus bestimmt gewesen ist. Die Beschränkung im Mosaismus ist also erst geschichtlich geworden. Wir beobachten hier eine Geschichtskonstruktion des Dogmatikers, für die der tatsächliche Hintergrund fehlt, die er aber vornimmt, um seinen abstrakten Begriff vom Universalismus der wahren Religion festzuhalten.

Nach dem Vorhergehenden ist zum Beweis der Wahrheit des Christentums nur weniges mehr nötig: res omnis apud homines, praeiudicatarum opinionum expertes, extra controversiam extraque omnem dubitationem posita erit. Zunächst rechtfertigt sich nämlich das Christentum gegenüber der natürlichen Theologie, indem es nicht nur nichts lehrt, was deren Prinzipien widerspräche, sondern vielmehr deren Hauptlehren wiederholt und bestätigt. Weiter füllt es die Lücken aus, welche die Vernunft offen gelassen hat. Auch die nationalen Schranken im Judentum weichen hier einem vollkommenen Universalismus. Es geht auch nicht an, dem Vernunftlicht die Mysterien des Christentums entgegenzustellen. Denn da wie jenes, so auch das Licht der Offenbarung von Gott ausgeht, ist jeder Widerspruch zwischen beiden ausgeschlossen. Die Mysterien sind nicht widervernünftig, hingegen suprarational. Damit entsprechen sie nur dem Wesen

der Religion. Sie ablehnen, hieße postulieren, daß dem menschlichen Verständnis in göttlichen Dingen nichts verschlossen bleiben dürfe, was geradezu Wahnwitz wäre, da schon im Natürlichen uns vieles unbegreiflich bleibt. Die Vernunft reicht ohnehin nicht aus, das Heil zu vermitteln, sondern es bedarf dazu der Offenbarung. Wo aber Offenbarung ist, da sind auch Mysterien, zumal das von der Versöhnung des Sünders durch den Heiland der Welt, für die geoffenbarte Religion Hauptstück, summa, praecipuum caput atque velut centrum (45. 52. 54).

Damit hat sich ein dreifaches Verhältnis der Offenbarung zur natürlichen Religion ergeben: sie stimmt mit dieser überein, ergänzt ihre Mängel und überschreitet mit dem Mysterium die Grenzen des Gebiets, innerhalb dessen die Vernunft zuständig ist. Dem entspricht wieder eine dreifache Bestätigung der Offenbarung durch die Vernunft: sie konstatiert die Übereinstimmung ihres Inhalts mit dem, was jene lehrt, bezeugt daß jene von Mängeln frei ist, die sie selbst an sich empfunden hat, und muß anerkennen, daß jene so weit über sie hinausgreift, daß sie nicht mehr imstande ist, sich für oder gegen die Offenbarungslehre zu äußern. Indem Buddeus aber im Mysterium das Wesen des Christentums sieht und auch schon in der Ergänzung der Mängel der Uroffenbarung etwas Wichtigeres als in dieser selbst, werden die drei Momente, die wir hervorgehoben haben, zu Stationen der Verschiebung des Schwerpunkts des Christentums von der ursprünglichen Basis, auf die es der Dogmatiker gestellt hatte, von der natürlichen Religion weg. Wird dann diese Grundlage noch imstande sein, das veränderte Gewichtsverhältnis zu tragen?

Der bisher geführte Beweis für Wahrheit und göttlichen Ursprung des Christentums wird ergänzt durch eine Anzahl äußerer Argumente, die ihn bestätigen. In ihnen wird die Legitimierung der Offenbarung vor dem Forum der Vernunft ersetzt durch den Autoritätsglauben:[1]) multa in scriptura

[1]) Ich fasse diesen hier nicht in dem engern Sinne einer von menschlicher Autorität hergenommenen Gewißheit (Ihmels, Die Bedeutung des Autoritätsglaubens, 5), sondern von der durch eine höhere Instanz abgenötigten Gewißheit überhaupt, bei der nicht „die großen Heilstatsachen so

sacra continentur, quae quia divinitus nobis patefacta sunt, fidem quoque eis adhibere tenemur (53).

Die Stützen dieser supranaturalen Autorität gehören konsequenterweise in dasselbe Gebiet, es sind Weissagung und Wunder. Die wichtigsten Ereignisse des Lebens und Wirkens Jesu sind im Namen Gottes durch die Propheten vorausgesagt worden. Was aber Gott vorausgesagt, das muß auch göttlichen Ursprungs sein. Über einige Tatsachen der Geschichte Jesu finden sich auch bei heidnischen Gewährsmännern Nachrichten: daß er gelebt, Jünger gesammelt und zuletzt unter der Anklage der priesterlichen Obrigkeit seines Volkes durch Pontius Pilatus den Kreuzestod erlitten habe. Allein diese Quellen versiegen gerade bei den angefochtenen Tatsachen: der Jungfrauengeburt, den Erweisungen göttlicher Wundermacht, der Auferstehung und der Himmelfahrt. Für die Wahrheit dieser Tatsachen stehen die Wunder Jesu und der Apostel ein, für deren Wirklichkeit wieder die wunderbare Bekehrung so vieler Völker. Denn ohne eine über den Erdkreis verbreitete Kunde von deutlichen Zeichen für die Wahrheit des Evangeliums ließe sich diese nicht erklären. Zu dem Wunderbeweis tritt als Beweis der Zuverlässigkeit der ersten Zeugen ihre Selbstgewißheit, die sie durch Martyrien besiegelt haben. Unter den Argumenten für die Wahrheit des Christentums und damit der Bibel, die der Dogmatiker weniger hoch einschätzt, steht voran das aus dem Alter der Religion abgeleitete. Eine neue Religion kann nicht wahr sein, das verstieße wider den Universalismus, der von der wahren Religion zu fordern ist. Im Gegensatz dazu heißt es: Christianam

---

in mein Leben hineingestellt worden sind, daß sie mich von der Wirklichkeit meines Gottes überführen" (Ihmels 13). So verstehen den Begriff z. B. auch Hamann (WW., Roth 7, 43): „Autorität kann zwar demütigen, aber nicht belehren; sie kann die Vernunft niederschlagen, aber nicht fesseln", und Kübel (N. kirchl. Ztschr. 1893, 39): „Autoritätsgefühl ist das Gefühl von Furcht zusammen mit Glauben, die beide den Gedanken der Nötigung durch einen Überlegenen im Unterschied von innerer Gewinnung als Charakteristikum des Autoritätsbegriffs ansetzen." In diesem Sinne würdigt den Autoritätsglauben als theologische Zeiterscheinung Dorner, a. a. O. 676.

religionem in se spectatam eamdem esse cum patriarchali (§ 28), was freilich mit dem oben als das Wichtigste am Christentum Bezeichneten schlecht zusammenstimmt.

Das erste Kapitel der Prolegomena hat in seiner ersten Hälfte die Entwicklung des Verhältnisses der theologischen Prinzipien Vernunft und Offenbarung dargestellt, wie sie sich innerhalb der Religionsgeschichte vollzogen hat. Auf die Basis der dem Menschen anerschaffenen natürlichen Gotteserkenntnis wird infolge des Sündenfalls eine zweite gestellt, deren Ziel die Versöhnung des Sünders mit Gott ist. Sie wird weiter ausgebildet in einer Richtung, die sich von der Grundlage immer weiter entfernt. Die Offenbarung an Adam führt das Opfer ein, die mosaische das Bundesverhältnis und die messianische Verheißung, zugleich aber auch die nationale Beschränkung. Das Christentum hebt diese wieder auf, stellt aber das Mysterium in den Mittelpunkt. Je länger, desto mehr hat die Vernunft, die anfänglich als das ausschlaggebende Prinzip in der Religion erschienen war, nichts anderes zu tun, als das Recht und die Notwendigkeit der Offenbarung als des höheren Prinzips anzuerkennen und zu deren Gunsten auf die weitere Führerschaft zu verzichten. Damit weicht die Vernunfterkenntnis dem Autoritätsglauben.

Im vorstehenden ist nun auch der Beweis für die Wahrheit des Christentums erbracht, er geht aus von der natürlichen Religion und endigt beim Mysterium. Folgendes sei zur Charakteristik dieser Argumentation hervorgehoben:

1. Sie ist durchaus rational. Denn auch dort, wo sie über die Vernunft hinaus zur höheren Autorität der Offenbarung übergeht, dient zur Anerkennung dieser Autorität in erster Linie wieder ein Vernunftbegriff, der des Wunders, unter dem der Dogmatiker die Aufhebung der durch die Vernunft beobachteten Naturgesetze versteht (S. 317).

2. Sie wird wie dem Geschichtlichen überhaupt, so der Eigenart des Christentums im besonderen nicht gerecht. Man vergleiche dazu die Urteile: der Opferdienst der Heiden aus der Patriarchenreligion stammend, die Sonderstellung Israels in der Heilsgeschichte als Folge heidnischen Unglaubens, das Christentum in der Hauptsache mit der Uroffenbarung identisch.

3. Der die ganze Beweisführung beherrschende Begriff der ratio ist nicht einheitlich, sondern zwiespältig:[1]) er bedeutet einmal unmittelbares Denkvermögen, sodann Denkgesetze. Diese Unbestimmtheit gibt auch den mit ihm operierenden Gedankengängen etwas Unklares und nicht Greifbares.

Das Ergebnis der vorstehenden geschichtlichen Erörterung wird verwertet, wenn sich der Dogmatiker im zweiten Teile des Kapitels de religione et theologia den Aufgaben der Theologie und der Geltung der Prinzipien innerhalb derselben zuwendet. Die Definition der Wissenschaft heißt: th. est scientia rerum divinarum, homini peccatori ad salutem consequendam cognitu necessariarum, prout ex scriptura sacra nobis constant, cum facultate eas iterum alios docendi, confirmandi atque defendendi coniuncta. Danach gehört zum Wesen der Theologie die Abhängigkeit von der Offenbarung, die sich der Schrift als ihres Organs bedient, und diese Zusammengehörigkeit ist so eng, daß sie das Unterscheidungsmerkmal der Theologie in dem hier gemeinten Sinne bildet: sermo nobis est non de theologia naturali, sed revelata, cuius principium cognoscendi est scriptura sacra (§ 38). Also war das Ziel, auf das die Entwicklung von Beginn des Systems hinausführen wollte, die christliche Lehre, sofern sie Bibeltheologie ist. Mit der Beweisführung von unten, der natürlichen Religion, her ist aber die Unterscheidung zwischen theologia ἀρχέτυπος und ἔκτυπος belanglos geworden, zu der nur dann Anlaß ist, wenn von der vollkommenen Theologie Gottes ausgegangen wird, die sich in der Offenbarung zu den Menschen herabsenkt. Wenn die Unterscheidung trotzdem eingeführt wird, so geschieht dies nur noch unter dem Einfluß der dogmatischen Tradition, wie der Verfasser ausdrücklich aus-

[1]) Vgl. Sardemann, Ursprung und Entwicklung der Lehre von lumen rationis aeternae usw. bis Descartes (Lpzgr. Diss.) S. 13ff. über Aristoteles, 56f. die Scholastik, 64ff. Descartes.

spricht: poteramus hac observatione supersedere, nisi mori recepto aliquid dandum esset (69). In der Isagoge [1]) desselben Autors wird ihrer nicht mehr gedacht.

Neben die natürliche Erkenntnis, die den Verstandeskräften zugänglich ist, tritt nunmehr die übernatürliche, aus dem Worte Gottes geschöpfte. Sie ist nicht wie jene hinsichtlich des Objektes evident, wenigstens nicht soweit dies über die Fassungskraft der Vernunft hinausliegt, wohl aber hinsichtlich des sie vermittelnden Zeugnisses, nämlich des testimonium spiritus sancti, und steht in dieser Beziehung hinter der Evidenz mathematischer Beweise nicht zurück. Dadurch, daß hier der Schrift allein die Evidenz zuerkannt wird, die nötig ist, um die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit, das Meinen zum Wissen zu erheben und den Zweifel auszuschließen, wird der Bibel die ausschlaggebende Bedeutung in der Theologie zugewiesen, an der die von ihr bezeugte Wahrheit nur abgeleiteterweise, indem sie ihren Wert von dem Gefäße erhält, das sie darbietet, teilnimmt. Das obiectum materiale der Theologie, der Offenbarungsinhalt, tritt hinter dem obiectum formale, der Bibel, zurück. Ihre Bedeutung als Erkenntnisprinzip erstreckt sich aber sogar über ihren eigenen Inhalt hinaus. Da sich die natürliche Theologie mit diesem teilweise berührt, wobei sie nur unvollkommener ist, so hat die Schrift auch ihr gegenüber das entscheidende Wort. Mithin ist sie als das einzige Prinzip der Dogmatik nachgewiesen; die Art, wie es geschehen, ist aber zugleich zur Kennzeichnung des Glaubens an die Wahrheit der christlichen Lehre als Autoritätsglaubens geworden, der zuerst die hl. Schrift als Offenbarung und dann erst abgeleiteterweise auch deren Inhalt anerkennt.

Dieser Glaube ist als das der Offenbarung entsprechende menschliche Verhalten ein wesentliches Stück der Theologie, deren Prinzip die Offenbarung ist. Gewiß reicht er nicht aus, um den Begriff eines Theologen zu konstituieren, zu dem vielmehr außer der Erkenntnis der res divinae auch noch die technischen Fähigkeiten, andere zu unterweisen und den Glau-

[1]) Isagoge historico-theologica ad theologiam etc. Lips., 1727.

ben zu begründen und zu verteidigen, gehören. Indes ist wohl Glaube denkbar ohne diese Fähigkeiten, aber nicht Theologie ohne Glauben. Denn eine entsprechende Erkenntnis göttlicher Objekte gibt es erst als Glaubenserkenntnis. Der natürliche Mensch widerspricht den Lehren des Evangeliums, soweit sie übervernünftig sind, also würde es der cognitio an dem unentbehrlichen assensus fehlen, wenn sie nicht dem Glauben verbunden wäre. Es fehlte ihr aber auch an Lebenskraft. Zwar wird man ihr das Attribut der Wahrheit nicht wohl vorenthalten dürfen, da auch der Unwiedergeborene Übereinstimmung seiner Gedanken mit dem Inhalt der Schrift erreichen kann, aber sie ist weder adäquat noch wirksam und darum auch nicht eine Theologie, die ihren Namen verdient. Erst die übernatürliche Erkenntnis ist dem Wesen der Offenbarungstheologie angemessen, und erst wer durch den Gebrauch der Gnadenmittel zu Glaube und Wiedergeburt gelangt ist, verdient es, ein Theolog zu heißen (§ 48 f.).

Wenn in diesen Sätzen die Forderung einer theologia regenitorum mit Entschiedenheit erhoben ist, so geschieht dies noch ausführlicher in den ersten drei Kapiteln der Isagoge: de fine studii theologici, de theologiae cultore eiusqe indole ac virtutibus und de mediis, quibus theologiae habitus comparatur. Danach ist Aufgabe der Wissenschaft, zum Lehramt in der Kirche auszurüsten. Wissen und Kenntnisse reichen dazu nicht aus, es bedarf auch der Weisheit, göttlicher Klugheit und der Reinheit des Wandels. Das liegt schon in der Natur des für einen Theologen unerläßlichen Glaubens: ubi quis Christum vera adprehendit fide, ibi etiam vera est sapientia; qui vera fide gaudet, non potest non in studio sanctitatis proficere vitaeque consectari integritatem (17); sine vitae sanctitate nulla vera est sapientia (27 f.). Es wäre töricht, andere zum Heile führen zu wollen, und darüber der eigenen Seele zu vergessen (29). Der durchaus praktische, d. h. auf die Praxis des Lebens und des Amtes gerichtete Charakter der Wissenschaft — mit dem sie übrigens dem Vernunftbegriff des Menschen als eines animal *πρακτικόν* entspricht — schließt nicht allein die reinwissenschaftliche Liebhaberei aus, sondern fordert auch die Praxis des Glaubens und Lebens als Vor-

bedingung für den, der eine wahre und gründliche Kenntnis der theologischen Lehre gewinnen und der göttlichen Erleuchtung teilhaftig werden will (30 f.). Demzufolge werden beide, natürliche und geistliche, Gaben als für den Theologen unerläßlich gefordert und oratio, meditatio und tentatio als die Mittel erörtert, durch die der theologische Habitus erlangt wird.

In diesen Abschnitten bewegt sich Buddeus vollständig in pietistischen Gedankengängen, wie er denn auch A. H. Franckes Methodus studii theologici wiederholt zitiert[1]). Für unseren Zusammenhang beweisen sie zur Genüge, daß ihm die Theologie nicht eine Summe von Kenntnissen, die auf rationellem Wege zu gewinnen wären, sondern außer dieser vornehmlich ein religiös-sittlicher Habitus ist, der letztlich auf die ans Schriftwort gebundene Einwirkung des göttlichen Geistes zurückgeht.

Wie der richtigen Anwendung der Prinzipien der Begriff des Theologen, so entsprechen ihrer verkehrten Verwendung gewisse Abweichungen von der Wahrheit. Die Überschätzung des rationellen oder natürlichen Vermögens, anderseits die Unterschätzung der Offenbarung führt zu dem auf dem Gebiet des Glaubens wie des sittlichen Handelns vorkommenden Irrtum des Naturalismus, als könnte der natürliche Mensch lediglich aus eigener Kraft, ohne die Offenbarung das Heil erlangen. Gegen sie gilt es, das Recht der Offenbarung geltend zu machen. Dagegen widerstreiten andere Verirrungen des Heidentums z. B. der Polytheismus schon den Grundlehren der natürlichen Theologie (§ 53). Das Ergebnis dieses Ausblicks in die praktische Bedeutung der Prinzipienlehre ist die methodische Regel für den Betrieb der Theologie: rationis lumine recte uti, sed non plus quam decet ei tribuere; revelationis beneficium grato agnoscere animo (§ 54).

Wenn im vorigen wiederholt die Gleichsetzung der Offenbarung mit der Schrift vorgekommen war, wie sie der alten

---

[1]) Vgl. über Franckes methodologische Schriften und ihren Anschluß an Spenersche Gedanken Kramer, A. H. Francke II, 380 ff.

Dogmatik geläufig ist, so wird sie im zweiten Kapitel der Prolegomena: de revelatione et scriptura sacra begründet. Dabei findet der Dogmatiker Gelegenheit, auf das Verhältnis der Offenbarung zur Vernunft, genauer auf die Bedeutung der letzteren für die Entstehung der Schrift, die Anerkennung ihrer Autorität und ihre Benutzung zurückzukommen.

Durch den Sündenfall hatte sich die Notwendigkeit einer besonderen Offenbarung ergeben. Vertraute Gottes waren ihre Empfänger, sie übernahmen mit ihr die Aufgabe, sie den anderen Menschen zu vermitteln. Sie selbst erhielten mit der Offenbarung zugleich Kriterien, an denen sie die Göttlichkeit und Irrtumslosigkeit des ihnen Mitgeteilten erkennen konnten. Ihre Vernunfttätigkeit war von der Offenbarung höchstens vorübergehend unterbrochen worden, aber das Bewußtsein hatte nicht ausgesetzt, nun erkennt es an der tiefen Gewißheit, von der es sich durchdrungen fühlt, und an der Gottgemäßheit der Gabe, die es empfangen hat, deren göttlichen Ursprung. So bezeugt sich die Offenbarung der Vernunft ihrer prophetischen Empfänger. Auf demselben Wege können diese andere der Göttlichkeit der Offenbarung überführen. Ihre Lehre stimmt teils mit der Vernunft, teils auch mit der Uroffenbarung überein, die durch Moses noch weiter ausgeführt worden ist. Moses aber ist für jeden Vernünftigen durch seine Wunder als gottgesandter Prophet erwiesen worden. Diese Sätze sind eine Wiederholung der oben angeführten Gedanken über die Religion und den Beweis ihrer Wahrheit; der Appell an die Vernunft steht dort wie hier voran. Als die weite Ausbreitung der Menschheit eine mündliche Überlieferung der prophetischen Offenbarung nicht länger zuließ, wurde diese niedergeschrieben und, nachdem dies geschehen, erlosch die prophetische Begabung. Sie war nicht mehr nötig, neue Offenbarungen sind nutzlos und überflüssig. Wer danach verlangt, halte sich an die Schrift, zuhöchst an den Grundtext (184): sacra scriptura divinam revelationem per viros θεοπνεύστους literis consignatam nobis exhibet. Sie ist der handliche, festumgrenzte Offenbarungskodex, der doch nicht ohne die Kontrolle der Vernunft zustande gekommen ist (106—121).

Das vorwiegende Interesse, mit dem die alte Dogmatik

an die Schrift herantritt, ist dies, daß sie eine feste Richtschnur für Glauben und Leben ist. Dazu scheint sie ihr aber so lange unzureichend zu sein, als nicht ihre Verfasser der Gefahr jedes Irrtums enthoben sind und der allwissende Gott selbst als die causa efficiens principalis erscheint. Das wird erreicht durch die Lehre von der Theopneustie, unter der um des gedachten Zwecks willen nicht eine fromme Gemütsbewegung der biblischen Autoren zu verstehen ist, denn auch fromme Männer können irren, sondern eine directio cogitationum quoad verba. Die dies bedeutenden Termini gebraucht Buddeus im üblichen Sinne: revelatio für die göttliche Mitteilung eines im übrigen unbekannten Stoffs, inspiratio für die von bekanntem zum Zweck seiner Sicherung vor jedem Irrtum. Gemäß dieser Bedeutung gibt die Inspiration der Schrift der Eigentümlichkeit ihrer menschlichen Verfasser einen gewissen, durch die Schranken der Irrtumslosigkeit umgrenzten Spielraum, der freilich nicht recht vorstellbar ist. Die συγκατάβασις Gottes ermöglicht ihnen, ihre schriftstellerische Eigentümlichkeit zu entfalten, was sich in der Verschiedenheit des Stils der einzelnen biblischen Schriften zeigt. Für die charakteristischen Syllogismen Pauli wäre in der Revelation kein Raum, dagegen können sie als Beweis gegen die Inspiration der Schrift nicht gelten. Dazu wäre nur der Nachweis eines Irrtums oder Mangels imstande. Der aber wird nicht zugegeben, nicht einmal am biblischen Stil. Im neuen Testament finden sich wohl Hebraismen, nicht aber Barbarismen, und jene sind gewählt, weil ihr Gebrauch allgemein üblich war und die Verständlichkeit des Textes erhöhte. Daß die Schrift selbst zu so künstlichen Gedanken nicht Anlaß bietet, gibt der Satz zu: der Inhalt mancher Bücher des alten Testaments sei ihren Verfassern auch ohne Offenbarung bekannt gewesen und die betreffenden Schriften könnten für rein menschliche gehalten werden, wenn nicht die Inspiration wäre. Dann ist diese also wenigstens für einen Teil der Bibel nicht aus der Wirklichkeit gewonnen, sondern ein an sie herangebrachter Begriff, ein Postulat: wenn die Schrift zum Heil unterweisen soll, muß sie durchaus zuverlässig, also infallibel sein, folglich ist sie inspiriert (122). Aber auch die umgekehrte Gedankenfolge

gilt: weil die Schrift inspiriert und infolgedessen untrüglich ist, kann sie den Glauben hervorrufen, der zum Heile führt. Denn die Wahrhaftigkeit Gottes, die in ihr redet, nötigt den Intellekt zur Anerkennung ihrer Lehren, seine Autorität den Willen zum Gehorsam (136). Diese Beweisführung beschreibt aber einen Zirkel, das Postulat bleibt als solches bestehen (121—137).

Um seine Anerkennung durchzusetzen, wird ihm eine Substruktion gegeben. Diese erhebt sich auf zwei Stufen: aus einer Reihe von Beobachtungen entsteht die fides humana, die zwar den Ungläubigen zu aufmerksamem Lesen der Bibel veranlassen und auch den Angefochtenen trösten kann, im Grunde aber nur präparatorischen Wert besitzt; in der Hauptsache aber geschieht die Begründung der Schriftautorität durch diese selbst: der Nichtwiedergeborene vernimmt über der Lektüre das Zeugnis des hl. Geistes, durch welches die fides divina zustande kommt.

Das Urteil der Vernunft wird nur auf der ersten Stufe angerufen. Sie muß z. B. die Wahrheit der Schriftlehre zugeben und die in ihr enthaltenen ethischen Forderungen, selbst die der Feindesliebe und der Selbstverleugnung anerkennen (140). Unter Vernunft, recta ratio, werden in diesem Zusammenhang nicht philosophische Sätze verstanden, sondern evidente Prinzipien,[1]) wie sie sich aus der Betrachtung der menschlichen Natur ohne weiteres ergeben. Etwas anders liegt die Sache bei den Glaubenslehren. Zum Teil sind sie schon dem lumen rationis bekannt, besonders die von Gottes Wesen und Eigenschaften, andere aber sind zwar nicht widervernünftig, übersteigen jedoch das Vermögen der Vernunft. Darum ist diese aber auch nicht zuständig, gegen die Schrift Einspruch zu erheben. Der Wert dieser rationalen Argumente ist der pädagogische, daß sie Ungläubige zur Schrift hinführt und so in die Lage bringt, selbst deren Kraft wahrzunehmen. Aber sie stellen doch eine niedere Stufe der Gewißheit her, wie besonders im Hinblick auf Prinzipienfragen in der

[1]) Vgl. den habitus principiorum der Scholastik und das lumen naturale bei Descartes, Sardemann a. a. O. 57 ff.; 68 f.

holländischen reformierten Kirche betont wird, unter denen der Satz vertreten worden war, daß die Vernunft allein hinreiche, die Überzeugung von der göttlichen Autorität der Schrift herbeizuführen. Der Weg, der am besten und kürzesten ans Ziel bringt, ist erfahrungsgemäß in der Schrift selbst vorhanden. Unter fortgesetztem Bibellesen ergeht an den Leser das Wirken des hl. Geistes, der allein fähig ist, den menschlichen Intellekt mit göttlichem Licht zu erfüllen und den Willen kräftig zum Gehorsam zu beugen. Aus Überzeugung und Gehorsam aber fügt sich die fides divina zusammen. Diese Auffassung ist von Schwarmgeisterei fern, denn das Wirken des Geistes geschieht nach ihr nicht unmittelbar, sondern durch das Wort und führt darum von diesem nicht ab, sondern richtet vielmehr die Gewißheit von dessen Autorität erst auf, dadurch, daß sie nachweist, daß diese Autorität supranatural ist, weil geistliche Wirkungen von ihr ausgehen (137—151). Hier ist Buddeus in die Tradition der gesamten alten Dogmatik eingelaufen, wenn er die geistliche Erfahrung des Gläubigen mit der Schrift als den einzigen gewissen Beweis für ihren göttlichen Ursprung gelten läßt, aber dann auch weiter, wenn er an diesen berechtigten Schluß den zweiten zu weit greifenden anschließt, daß mit dem göttlichen Ursprung auch die Abhängigkeit des Schriftworts von Gott bis ins einzelnste und die Infallibilität dieses Worts bis ins einzelne gegeben sei.

Ist durch das Vorstehende der Nachweis versucht worden, daß die Bibel in Wahrheit das göttliche Buch, als welches sie vorher postuliert worden ist, so ergeben sich aus dieser Sachlage Regeln für ihre Benutzung. Es hatte sich herausgestellt, daß die Vernunft ebensowenig zur Entstehung der Schrift wie zur Anerkennung ihrer göttlichen Autorität das letzte Wort hat sprechen dürfen, also wird es ihr auch verwehrt bei der Ermittlung des den Bibelworten innewohnenden Sinnes; die Vernunft darf weder das vornehmste Mittel noch auch das Prinzip der Schrifterklärung sein. Denn sie ist zu beidem ungeeignet. Da sie durch die Sünde verderbt ist, sucht sie auch aus der Bibel einen fleischlichen Sinn heraus-

zulesen und ihre eigenen Gedanken und Vorurteile in ihr wiederzufinden. Als kongenialer Erklärer der Schrift kommt allein der Geist Gottes, ihr eigentlicher Autor, in Betracht, durch den erleuchtet, nun auch der Exeget fähig wird, die Vorurteile der verderbten Vernunft aufzugeben und ihre bösen Neigungen zu bändigen (165. 175). Aber auch als hermeneutisches Prinzip, als Maßstab, an dem die einzelnen Schriftlehren zu messen, als Leitstern, an dem sie zu orientieren sind, kommt die Vernunft nicht in Betracht. Wer sie dazu machen wollte, könnte nichts, was er nicht begriffe, als wahr gelten lassen, er müßte zumal alle Mysterien aus ihr streichen Damit soll zwar der usus organicus der Vernunft nicht verwehrt sein, daß sie der Interpretation hermeneutische, philosophische, grammatische und kritische Hilfsmittel darbietet, wohl aber daß sie eine entscheidende Autorität ausübt. Sie ist Magd, nicht Herrin, Hilfsmittel, aber nicht Prinzip. Als dieses wird vielmehr auch hier wieder die Glaubensanalogie genannt: die Harmonie der vornehmsten Schriftlehren, wie sie sich aus den klaren Stellen ergibt (65. 178 f.). Die Empfehlung dieses Prinzips geschieht durch die Vernunft: wenn es ihr widerstreitet, anzunehmen, daß ein Schriftsteller in seinem System sich selbst widerspreche, sollte dann in dem durch Wirkung des hl. Geistes entstandenen Buche ein Widerspruch gegen die göttliche Wahrheit möglich sein? So gehen auch hier die Lehren von der Schrift als einem einheitlichen Organismus und ihrer Inspiration Hand in Hand. Diese einheitliche, göttliche Schrift aber bedarf keiner anderen Instanz neben sich, auch nicht zu ihrer Auslegung, sie steht auf sich selbst.

So entstanden, beglaubigt und ausgelegt, ist die Schrift das unmittelbar göttliche Offenbarungsorgan. Dem Dogmatiker erscheint es einfach sündhaft und dumm, an ihrem Inhalt auch nur den leisesten Zweifel zu hegen. Sie ist für den Christen unica fidei et vitae nostrae regula atque norma, für den Theologen das evidente Prinzip seiner Wissenschaft.

Dies Prinzip ist einzigartig; denn was von ihm gesagt worden ist, gilt von keiner anderen Autorität neben ihm.

Darum werden diese nunmehr entweder abgelehnt, oder in die ihnen gebührenden Schranken verwiesen.

Das erste gilt von der Möglichkeit einer Offenbarung neben und nach der Bibel. Diese Möglichkeit ist ausgeschlossen. Denn eine neue Offenbarung käme entweder einzelnen Menschen zugute, dann vorenthielte sie den übrigen die Kenntnis des Heils, was der Vernunft widerspräche; oder sie wäre wie die Bibel allgemeingültig, dann stimmte sie entweder mit deren Lehre zusammen und wäre überflüssig, oder sie wiche von ihr ab und erwiese sich damit als unecht (203).

Nicht so einfach vollzieht sich die Bestimmung des Platzes, der der Vernunft in der Theologie zukommt. Hier muß zwischen der subjektiven und der objektiven Bedeutung dieses Begriffes unterschieden werden. Jene bezeichnet den menschlichen Intellekt mit seinen Fähigkeiten und Betätigungen. Er ist durch den Sündenfall geschwächt und von sündigen Begierden beherrscht. Infolgedessen ermangelt er zwar im Natürlichen nicht aller Wahrheit, auch nicht in der Moral und der bürgerlichen Gerechtigkeit, aber er ist im Göttlichen blind und muß dem Ratschluß Gottes widersprechen. Also gilt es die Vernunft in der Theologie soweit gefangen zu nehmen, daß ihr keinerlei normative Bedeutung zugestanden wird, sondern allein die, als Organ des Erkennens, Urteilens und Schließens zu fungieren, m. a. W. der usus organicus, nach dem die Vernunft nichts als die Trägerin der geistigen Operationen ist. Erst wenn sie vom göttlichen Lichte erleuchtet und verbessert ist, gewinnt sie die Fähigkeit, auch die Sphäre des göttlichen Geistes zu erkennen und zu beurteilen. Dann aber ist schon Glaube da. Vernunft im objektiven Sinne sind die principia rationis, die allgemeingültigen Wahrheiten, die sich aus der Betrachtung der Dinge unmittelbar ergeben. Sie sind die allgemeinen Denkgesetze und darum auch für die Theologie, soweit sie auf logischen Operationen beruht, unentbehrlich. Indes auch ihrer Zuständigkeit sind Grenzen gezogen: weil sie aus der dem menschlichen Intellekt zugänglichen Sphäre abgeleitet sind, dürfen sie dort nicht angewandt werden, wo der Gegenstand

des Denkens die Fassungskraft dieses Intellekts übersteigt, also gerade nicht auf die zentralen Glaubenswahrheiten von der Versöhnung, Gottmenschheit und Trinität. Wenn aber damit die Vernunft von einem Teile der Theologie ausgeschlossen ist, so kann sie nicht als Erkenntnisprinzip für das Ganze in Betracht kommen. Dasselbe gilt auch wie für die theologische Erkenntnis, so für die Praxis des religiösen und sittlichen Lebens. Pravae cupidines oder adpetitus sensitivi (794 f.), ratio recta und scriptura sind in aufsteigender Ordnung die Faktoren, die das Leben bestimmen, seine Norm im höchsten Sinne ist allein die Schrift.

Im vorigen war wiederholt der usus organicus berührt worden, den die Vernunft der Theologie leistet. Eine ausführliche Darstellung seiner Bedeutung und damit eine Ergänzung seiner Lehre über den Gebrauch der Vernunft in der Theologie und das Verhältnis von Vernunftsphäre und Offenbarung gibt das Kapitel de propaedeumatibus theologicis der Isagoge desselben Verfassers. Die grundsätzliche Darstellung ihrer Beziehung ist mit einer warmen Empfehlung der Philosophie als theologischer Hilfswissenschaft verbunden. Auch die Naturwissenschaft ist nicht zu vernachlässigen: sie liefert Beweise zur Bekämpfung des Atheismus; ebensowenig die Weltgeschichte, die zur Erkenntnis der göttlichen Providenz anleitet und da ihre Bezeugung mancher Tatsachen mit der hl. Schrift übereinstimmt, deren Ansehen verstärkt (172 bis 175). Aber die Palme vor den übrigen Hilfswissenschaften, außer den Sprachen, gebührt der Philosophie. Sie ist Waffe und Schmuck zugleich, dient zur Verteidigung der Schriftwahrheit gegen den Unglauben und schult den Geist zu größerer Klarheit bei der Interpretation der Schrift. Aber sie soll auch nicht mehr als eine Hilfswissenschaft sein, über der ein Theolog sein eigentliches Gebiet nicht vergessen darf (106). Daraus ergibt sich die doppelte Regel zu einem richtigen und nüchternen Gebrauch der Philosophie: beobachte ein eklektisches Ver-

fahren und halte sie in den Grenzen, die ihr zukommen! Die zweite Mahnung ist von allen denen nicht beachtet worden, welche wie Spinoza, Toland und Collins die Vernunft zum Maße der Theologie und der Schrift gemacht haben. Sie ist nur für die Natur, besonders die menschliche zuständig; ihr entnimmt sie ihren Stoff. Der Philosoph ist naturae interpres, seine Wissenschaft Naturbetrachtung, nicht Spekulation. Die ratio recta ist sich dieser Grenzen bewußt, also haben jene Denker die eigensten Vorschriften der Vernunft vernachlässigt. Aus der Warnung des Dogmatikers vor den Systemen der Philosophie spricht wohl die Empfindung, daß sie für den Zweck, den er dieser Disziplin zugedacht hat, zu ungefügig sind. Ihm ist das beste System nicht das geschlossenste, sondern das zur Erklärung der wichtigsten Erscheinungen ausreichende; aber in einer Selbsttäuschung befindet sich, wer meint, ein System erfunden zu haben, das alle Rätsel löst. Anstatt leeren und unfruchtbaren Spekulationen nachzuhängen, suche man lieber das Nützliche und Fördersame auf, wo man es findet. Besonders werden — ein Erbteil Melanchthons[1]) — die alten Philosophen vor den neueren empfohlen. Also Eklektizismus mit dem Interesse an der Brauchbarkeit der auszusondernden Stoffe und ihrer Anpassungsfähigkeit im Bezug auf die biblische Wahrheit, das ergibt die Normalphilosophie: haud dubie optima philosophandi ratio est eclectica (217); eclectica philosophandi ratio sectariae multo praeferenda, quam adeo praestantissimi philosophi semper sunt secuti (238).[2])

Bei diesem Verfahren werden die beiden Quellen aller wahren Erudition, der liber naturae als Ursprung der Philosophie und der liber scripturae als Ursprung der Theologie ungetrübt bleiben. Aber auch der Charakter der zuletzt ge-

---

[1]) Dilthey, Archiv usw. VI, 234.

[2]) „Man sieht, diese Philosophie ist keine das Welterkennen aus einem Prinzip und im vollen Umfang umfassende Wissenschaft, sondern eine in verschiedene Disziplinen zerfallende encyklopädische Bildung, die in geregelter Tradition jede einzelne für sich bearbeitet und aus einem Kompendium in das andere umgießt, um den Zeitgenossen als Reallexikon allgemeiner Bildung, als Nachschlagebuch für jeden beliebigen „terminus“ zu dienen.“ Troeltsch, a. a. O. 13.

nannten Wissenschaft ist von einer richtigen Verhältnisbestimmung der beiden Faktoren abhängig: Überschätzung der Vernunft führt zum Rationalismus, Unterschätzung zum Fanatismus und Enthusiasmus (234—39).

Nach dieser allgemeinen Erörterung des Verhältnisses der beiden Wissenschaften zueinander geht Buddeus auf die Bedeutung der einzelnen philosophischen Disziplinen für die Theologie ein. Sie sind entweder instrumental wie die Logik, Hermeneutik, Didaktik und die Ontologie oder Metaphysik oder theoretisch wie die Naturwissenschaft, die natürliche Theologie, die Ethik, das Naturrecht, die Weltklugheit und die Mathematik. Aus der erstgenannten Gruppe wird die Logik am nachdrücklichsten empfohlen. Sie ist dem Theologen unentbehrlich. Denn sie lehrt die Wahrheit finden und sein Beruf vor allem ist es, Wahres von Falschem unterscheiden. Sie leitet zum rechten Vernunftgebrauch an, niemand aber hat es so nötig, diese sorgsam und umsichtig zu handhaben wie der Theolog. Sie dient der Verbesserung des Intellekts und wiederum hat er das lebhafteste Interesse daran, da er sich gerade in den wichtigsten Angelegenheiten vor Täuschung hüten muß. In derselben Deklamation wird auch die Anwendung der Logik aufs Alltagsleben gefordert: da man sie zumeist auf den Gebrauch in der Wissenschaft beschränke, komme es vor, daß sehr gelehrte, scharfsinnige Männer in praktischen Dingen ihre Vernunft nicht gebrauchen können und daher aller Geisteskraft bar erscheinen. So ist die Logik die eigentliche Universaldisziplin der Wahrheitsgewinnung: sie rüstet den Theologen mit den für ihn unentbehrlichen Fähigkeiten aus und vermag sogar einen unpraktischen Gelehrten in einen geschäftlich brauchbaren Menschen umzuwandeln (240).

Neben ihr ist eine nützliche Hilfswissenschaft die Ontologie, indem sie die philosophischen Begriffe bestimmt, mit denen auch die Dogmatik arbeitet und ihre Axiome oder Prinzipien dem Dogmatiker zur Beweisführung darreicht. Sie ist das wohlgefüllte Arsenal, dem der Theolog fertig geschmiedete Waffen für seine Schlachten mühelos entnimmt, oder wie es Buddeus mit einem anderen Bilde als seine Er-

fahrung nennt: pro lexico quodam philosophico habui (252. 260).[1])

Erteilten die genannten Instrumentaldisziplinen dem menschlichen Geiste eine formale Schulung, so verdankt er der theoretischen Philosophie auch sachliche Bereicherung, aus der auch der Theolog Vorteil zieht. Voran die Naturwissenschaft ist ihm unentbehrlich; denn sie lehrt, die Werke der Schöpfung besser verstehen, macht die Erwähnungen aus der Natur, die sich in der Schrift finden, deutlich und leitet vor allem dazu an, über die Ursachen der Erscheinungen hinaus auf die letzte, auf Gott, zurückzugehen und darum aus dem Bau, den Verrichtungen, der Erhaltung und Fortpflanzung der Naturwesen die unendliche Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers zu begreifen. Dadurch gibt sie kräftige Mittel zur Bekämpfung des Atheismus an die Hand (260f. 275f.). Nahe verwandt ist ihr die natürliche Theologie, die Lehre von Gott und den Geistwesen, soweit sie der Vernunft erkennbar sind. Sie bildet die Grundlage, auf der sich die offenbarte Theologie aufbaut; denn da ihre Sätze unbestritten gewiß sind, kann man von ihnen aus die wahre und die angebliche Offenbarung voneinander unterscheiden und sie auch als Ausgangspunkt einer pädagogischen Beeinflussung verwerten, durch die der Atheismus bekämpft und die Kenntnisnahme und Anerkennung der Offenbarung erreicht wird (276. 291). Darum: de utilitate et necessitate theologiae naturalis nemo sanae mentis dubitabit.

Auch den übrigen Disziplinen der theoretischen Philosophie weiß der Verfasser für seine Wissenschaft Nutzen abzugewinnen. Von der Mathematik heißt es ähnlich wie von der Naturwissenschaft, daß sie das Zahlenmaterial in der Bibel bewältigen hilft (326ff.). Eng berühren sich die philosophische Ethik und die natürliche Jurisprudenz, wenn es von jener heißt, daß sie durch die Beschreibung der Kräfte, Schwächen und Verirrungen des menschlichen Geistes zur Selbsterkenntnis, dem Anfang der wahren Weisheit anleite, und dadurch zugleich das Verständnis für den Unterschied von Natur und Gnade an-

[1]) Vgl. über die Metaphysik als Definitionslehre Troeltsch, 114.

bahnen helfe, auf dem sich die theologische Moral aufbaut (291), und von der zu zweit genannten Wissenschaft von den Pflichten des Menschen, wie sie sich aus den der Vernunft erkennbaren göttlichen Gesetzen ergeben, daß sie die Einsicht in die der Vernunft gezogenen Grenzen fördere, da sie zeige, wie alles, was sie lehrt, aus der Offenbarung vollkommener bekannt werde, und dadurch höher von dieser, bescheidener von der Vernunft denken helfe (305).

Die zitierten Abschnitte sind wie die ganze Isagoge des Buddeus ein Dokument des gelehrten Sammeleifers, der das Kennzeichen der deutschen Wissenschaft jener Periode bildet.[1]) Eine ausgebreitete, namentlich literarische Gelehrsamkeit ist entfaltet; auch über so entlegene Gebiete wie die physikalischen und chemischen Theorien zeigt sich der Verfasser unterrichtet; jedes in Frage kommende Problem wird in seinem geschichtlichen Verlaufe vorgeführt; unter den benutzten Hilfsbüchern steht Morhofs vielgerühmter Polyhistor[2]) oben an. Hier interessiert des Buddeus eigenes Urteil. Es ist vorsichtig vermittelnd. Unter den deistischen und pantheistischen Aufklärern, deren Namen viel genannt werden, die die alte Frage nach dem Recht der Philosophie in der Theologie wieder haben brennend werden lassen (238 f.) und die Warnung vor den neuen Philosophen nahe legen, wird allein Spinoza rundweg abgelehnt: seine gottlosen Thesen stellen eine Vernachlässigung und einen Mißbrauch der Vernunft dar, durch den er der Vorgänger anderer in unfrommen Irrtümern geworden ist. An Descartes dagegen wird zwar der Zweifel an allem, von dem er ausgeht, töricht und gottlos genannt, aber doch anerkannt, daß er einem vorurteilsloseren und freieren Betrieb der Philosophie den Weg gebahnt und besonders zu fleißigerer Beschäftigung mit der Logik angeregt habe. Lockes einzigartige Geistesschärfe wird bewundert, Bacons induktive Methode als das richtige und fördernde naturwissenschaftliche Verfahren gepriesen (245 f.). Immerhin wird auch das Bedenken

---

[1]) S. Heumann, Geschichte des deutschen Bildungswesens seit der Mitte des 17. Jhrhdts., I, 26 ff.

[2]) Vgl. den Index auctorum.

nicht unterdrückt, es möchten, nachdem die praeiudicia auctoritatis preisgegeben seien, praeiudicia praecipitantiae, nach verkehrter Gebundenheit Zügellosigkeit, sich einstellen (249). Die Tendenz der Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, wie sie in der Isagoge erfolgt, stimmt mit der von uns aus den Institutiones nachgewiesenen überein: Vernunft- und Offenbarungssphäre sollen zunächst reinlich geschieden und in dieser Geschiedenheit die erste in den Dienst der anderen gestellt werden, indem sie deren Vertreter, den Theologen, formell schult und inhaltlich ihm das Werkzeug liefert zur Erklärung der Schrift, der Begründung des Dogmas und der Bekämpfung der Widersacher. Sie bleibt die Magd, der jeder Versuch einer autoritativen Einmischung in die Zuständigkeit der Herrin durch ein energisches Veto verwehrt wird. Aber in ihrem eigensten Gebiete soll auch sie selbständig sein: die Versuche der sogenannten christlichen Philosophie, die z. B. im mosaischen Schöpfungsbericht aristotelische Philosopheme wiederzufinden meint, werden als auf einer Vermengung der beiden Prinzipien Vernunft und Offenbarung beruhend abgelehnt (272).

Die Fortsetzung der Untersuchung hat folgenden Inhalt: Die leges universales bei Buddeus, die Einstellung des neuzeitlichen Begriffs der Naturgesetze in die Dogmatik und die Bedeutung des Wunders. — Beurteilung der Buddeischen Prinzipienlehre.

Der theologische Charakter Mosheims. — Seine dogmatische Methode. — Theologie, Glaube, Glaubensanalogie in ihrer Beziehung zu Vernunft und Offenbarung. — Die Lehre von der Schrift. — Die Vernunft. — Charakteristik der Prinzipienlehre Mosheims.

Ergebnisse: Die Entwicklung von der Orthodoxie zum Rationalismus. — Die Aufgabe der Dogmatik.

Lebenslauf.

Geboren am 13. September 1870 zu Loschwitz, wo mein Vater, Dr. phil. Otto Reinhard, Direktor der chemischen Fabrik war, besuchte ich, Johannes Richard Reinhard, von 1880 bis 89 das Kgl. Gymnasium im benachbarten Dresden. Nach dem Militärjahr studierte ich Theologie von Ostern 1890 bis Michaelis 91 und dann wieder von Ostern 1893 ab in Leipzig, während der Zwischenzeit in Erlangen. Im Frühjahr 1894 bestand ich die Prüfung pro candidatura, zwei Jahre darauf die pro ministerio.

Bereits vor dem Abschluß meiner Studien hatte ich ein Vikariat am Seminar des ev.-luth. Missionshauses zu Leipzig angetreten, wenige Wochen danach berief mich das Sächs. Kultusministerium als Religionslehrer ans Kgl. Gymnasium derselben Stadt. Vom Juli 1898 bis zu Ostern 1904 bekleidete ich das Pfarramt in Sachsendorf bei Wurzen. Dann wurde mir die Religionslehrerstelle an der Fürsten- und Landesschule Grimma übertragen.